

THE.WHAT?

ذوات

هوية المرأة العربية: بين الديني والثقافي

مجلة . ثقافية . إلكترونية. نصف شهرية
العدد ٣ . ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٣ - ٢٠١٥



كلمة هذا العدد

مرت أربع سنوات على الثورات التي شهدها العالم العربي الإسلامي، أو ما يعرف اختصارا بـ «الربيع العربي»، وسقوط بعض الأنظمة العربية المتهالكة، ولم تتغير وضعية المرأة العربية بعد، ولم تتحسن في كثير من البلدان العربية الإسلامية، بل عرفت انتكاسة كبيرة، حيث تدل كل مؤشرات الدراسات الحديثة في المجال على أن وضعية المرأة العربية لازالت عند نقطة الصفر، بل وقع فيها تراجع كبير عن الكثير من المكتسبات التي حققتها، وأصبحت تستغل بأبشع الأشكال والصور في المعارك الطاحنة، بين مختلف الجماعات والطوائف، التي تتخذ من الإسلام شعاراً لها، فمع التحولات التي يشهدها العالم العربي الإسلامي اليوم، ما يزال السؤال والجدل قائمين حول قضية هوية المرأة العربية المسلمة التي تتقلب، بتوتر، بين الديني والسياسي.

ولأن المرأة من القضايا الأساسية، التي يجب تسليط الضوء عليها والاهتمام بالإشكالات التي تطرحها، أفردت مجلة «ذوات» الثقافية الإلكترونية، الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ملف عددها الثالث لموضوع «هوية المرأة العربية بين الديني والثقافي»، لتسهم من جانبها في الكشف عن جوانب خفية وظاهرة، ومتناقضة في أغلب الأحيان، من المجتمعات العربية الإسلامية، خاصة أن قضية المرأة العربية ووضعيتها تدخل في سياق نهضوي عام وشامل، يسعى إلى تحديث بنيات المجتمع والدولة والفكر واللغة؛ أي إنها جزء من البنية العامة لتشكل المجتمعات وتطورها عبر العصور.

إن موضوع المرأة العربية يزداد صعوبة وتعقيدا، عندما يتعلق الأمر بمسألة هوية المرأة العربية المسلمة وعلاقتها بالتحولات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تعرفها المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، فهل تغيير الأنظمة المستبدة كافٍ لتحسين



مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
info@mominoun.com
www.mominoun.com



وضعيـة المـرأة، أم إن ذلـك يتطلـب تغيـير البنيـات التقليديـة للمجتمعـات العربيـة الـتي هـي مجتمعـات أبويـة وذكوريـة لا قيمـة فيهـا لـدور المـرأة وحقوقهـا؟

في البدايـة يجب الاعـتراف بـأن موضـوع الهويـة، سـواء تمت مقاربتـه مـن داخـل النـص الديـني أو مـن خلال النسـق الثقـافي المؤسـس للمعـنى، يبقـى مـن أصعـب المواضيع التي يمكـن التطـرق إليهـا، نظـراً لصعوبـة معالجتـه، لأنـه يتحـرك ضمـن حقـول معرفيـة متعـددة، يلتقـي فيهـا السوسـيولوجي بالسـيكولوجي، والأنثروبولوجـي والأيديولوجـي بالسـياسي. وينضـاف إلى ذلـك، التقاطـع الموجـود بـين الـذاتي والجماعي بـين الفـردي والاجتماعـي بـين الواحـد والمتعـدد، بـين الثابت والمتغـير بـين الانفصـال والاتصـال، بـين الديـن والتديـن، بـين النـص والتأويـل. وتـزداد هـذه التداخـلات اتسـاعاً، عندمـا نتحـدث عـن النـوع وعلاقتـه بالهويـة.

وللتقـرب أكـثر مـن الموضـوع، يحـاول ملـف هـذا العـدد مـن مجلـة «ذوات»، طـرح الكثـير مـن الأسـئلة المرتبطـة بهويـة المـرأة العربيـة الإسـلامية، والبحـث عـن إجابـات شـافية لهـا، ومـن بـين تلـك الأسـئلة نذكـر: إلى أي حـد يمكـن اعتبـار النـص الديـني محـدداً لهويـة المـرأة؟ وهل يمكـن إرجـاع التحديـات الـتي تواجـه هويـة المـرأة العربيـة المسـلمة إلى طبيعـة المجتمـع الذكـوري الـذي تنتمـي إليـه، أم إلى التحديـات الـتي تواجـه البلـدان العربيـة المسـلمة، والمرتبطـة بالتشريـع والسياسـية والاقتصـاد والتنميـة؟ ومـا الجديـد الـذي تطرحـه العلاقـة بـين الخطـاب التقليـدي والخطـاب المعـاصر في القضيـة النسـوية؟ وغيرهـا مـن الأسئلة المتناسـلة، والـتي تطـرح نفسـها اليـوم في مجتمعاتنـا بإلحـاح.

وهكـذا جـاء الملـف متضمنـاً لثلاثـة مقـالات لـكل مـن الباحثـين: غسـان إسـماعيل مـن الأردن بعنـوان «هويـة المـرأة في النـص القـرآني»، ومحمـد مسـتقيم مـن المغـرب بعنـوان «واقـع المـرأة العربيـة علميـا وحقوقيـا بعـد الثورات العربيـة»، وحنـان خلـف مـن لبنـان بعنـوان «المـرأة العربيـة بـين سياسـات الدمـج والاختـلاف»، إضافـة إلى حـوار مـع الباحـث الجزائـري إسـماعيل مهنانـة، مـن إنجـاز الزميلـة نزهة صـادق معـدة الملـف، يخلـص فيـه الباحـث إلى أن «المـرأة العربيـة ليسـت هويـة، وإنمـا وضـع اجتماعـي وثقـافي أقـلّ مـا يقـالُ عنـه أنـه وضـع اسـتلاب، اسـتلاب اقتصـادي وحقـوقي وسـياسي وعـلى كلّ الأصعـدة، وهـي مشـكلة كل المجتمـع رجـالاً ونسـاءً، أو لنقـل مشـكلة القـوى الحيّـة في مواجهـة القـوى السـلبية والرجعيـة الـتي تتلفّـع بالدّيـن لـكي تدافـع عـن امتيـازات ذكوريـة أقـل مـا يقـال عنهـا، إنهـا مخـاوف مرَضيـة».

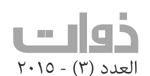
وإلى جانـب الملـف، يتضمـن العـدد الثالـث مـن مجلـة «ذوات» مقـالات للـرأي لـكل مـن الكاتـب العـراقي رسـول محمـد رسـول حـول «المـرأة العراقيـة في أزمنـة العصـف المركـب»، والمفكـر العـربي فهمـي جدعـان حـول «إشـارات مـا أؤمـن بـه»، والباحـث المغـربي المتخصـص في الفكـر والفلسـفة عـادل حدجامي حـول «العدالـة وسـؤال الثقافـة: عـن مؤتمـر جامعـة كاسـل الألمانيـة».

وفي هـذا العـدد أيضـا، يسـتحضر القـاص والمبـدع المـصري سـعيد الكفـراوي الـروائي المـصري الراحـل نجيـب محفـوظ، المتـوج العـربي الوحيـد بجائـزة نوبـل في الآداب، وذلـك بمقـال يحمـل عنـوان «في حـضرة نجيـب محفـوظ»، كمـا تحـضر الفوتوغرافيـا بشـمال إفريقيـا مـن خـلال مـادة أوليـة يقدمهـا الفنـان والمصـور الفوتوغـرافي المغـربي جعفـر عاقيـل، رئيـس الجمعيـة المغربيـة للفـن الفوتوغـرافي.

وفي بـاب «حـوار ذوات» يسـتعرض المديـر التنفيـذي لـ «مركـز دال للأبحـاث والإنتـاج الإعلامـي» بمـصر، التابـع لمؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود»، والباحـث المتخصـص في علـم الإناسـة والإعلامـي، عصـام فـوزي، أهـم الأشـياء الـتي جـاء بهـا تقريـر الحالـة الدينيـة في مـصر، الذي سـيصدر كاملا في شـهر أبريـل (نيسـان) المقبـل، مصحوبـاً بشريـط وثائقـي. وتجـدر الإشـارة إلى أن هـذا التقريـر سـيغطي في المراحـل المقبلـة الحالـة الدينيـة في كل مـن تونـس، والمغـرب، والسـعودية، ليشـمل فيمـا بعـد المنطقـة العربيـة بأسرهـا.

أمـا في بـاب «تربيـة وتعليـم»، فيواصـل الباحـث التربـوي التونـسي مصـدق الجليـدي حديثـه عـن «رهانـات المنظومـة التربويـة التونسـية بعـد الثـورة»، فيمـا يتضمـن بـاب كتـب قـراءة في كتـاب «أنـا سـلفي» للباحـث الأردني محمـد أبـو رمـان، وتعريـف بالإصـدرات الجديـدة لمؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود»، خاصـة إعـادة نشرهـا لمؤلفـات المفكـر المـصري الراحـل نـصر حامـد أبـو زيـد.

سعيدة شريف



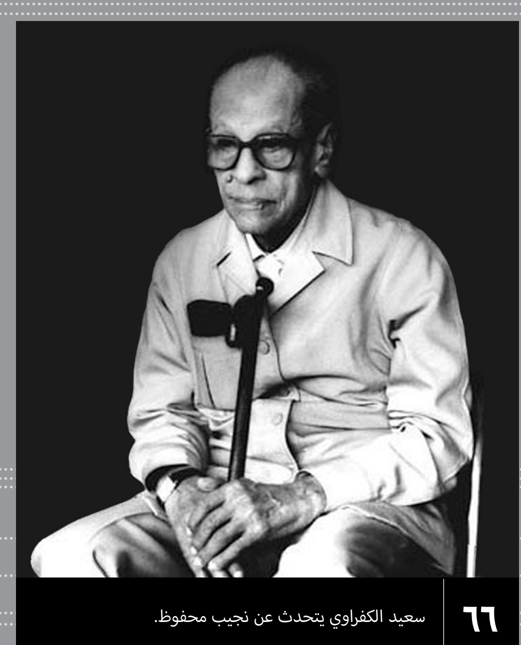
في الداخل ...

ملف العدد: هوية المرأة العربية بين الديني والثقافي



٨ - ٤٦ هوية المرأة العربية بين الديني والثقافي

ثقافة وفنون



٦٦ سعيد الكفراوي يتحدث عن نجيب محفوظ.

THE WHAT? ذوات

حوار



٧٢ عصام فوزي

في كل عدد:

تربية وتعليم

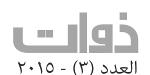


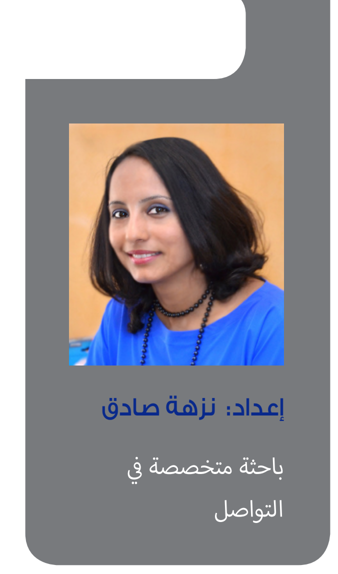
٨٢ التعليم في تونس بعد الثورة



ملف العدد

هوية المرأة العربية بين الديني والثقافي





إعداد: نزهة صادق
باحثة متخصصة في التواصل

المرأة العربية المسلمة وسؤال الهوية

يجب الاعتراف بأن موضوع الهوية، سواء تمت مقاربته من داخل النص الديني أو من خلال النسق الثقافي المؤسس للمعنى، يبقى من أصعب المواضيع التي يمكن التطرق إليها، نظراً لصعوبة معالجته، لأنه يتحرك ضمن حقول معرفية متعددة، يلتقي فيها السوسيولوجي بالسيكولوجي والأنثروبولوجي والأيديولوجي بالسياسي. وينضاف إلى ذلك، التقاطع الموجود بين الذاتي والجماعي بين الفردي والاجتماعي بين الواحد والمتعدد، بين الثابت والمتغير بين الانفصال والاتصال، بين الدين والتدين، بين النص والتأويل. وتزداد هذه التداخلات اتساعاً، عندما نتحدث عن النوع وعلاقته بالهوية.

تدل هوية الإنسان في معجم قاموس المعاني على «حقيقة الإنسان المطلقة وصفاته الجوهرية»، غير أن عوامل تأسيس هذه الحقيقة تختلف من سياق إلى آخر. فسؤال الهوية سؤال أنطولوجي شائك، يتعلق بمركبات بنائية تعرف الفرد بذاته، وتعرف العالم عليه انطلاقاً من عوامل متعددة، كما أثبتت معظم الدراسات التي تناولت مفهوم الهوية من قبل مختصين في مجالات معرفية مختلفة.



ولعل اختيار مصطلح الإنسان يأتي من صلب الإيمان بفكرة أن الإنسان إنسان كيفما كان جنسه، غير أن محددات الهوية المنبثقة من منظور مخالف إلى هذا المنظور ترى العكس، وتستمد وجودها خاصة من التدين الذي لا يمت إلى الدين بصلة، لأن النص الديني الإسلامي لا يحدد للمرأة هوية إلا من حيث هي «إنسان» كامل الماهية الإنسانية، وهذا واضح بشكل قاطع. وهو في هذا؛ أي في الماهية، يفرض مساواة مطلقة بينها وبين الرجل. هذه المساواة أنْطولوجية، وهي الأصل في تحديد طبيعة المرأة وقيمتها الوجودية والأخلاقية. لذا، فإنه، في فضاء التدين، يوجه (النصُّ) الخطابَ نفسه إلى كليهما على حد سواء، وبدون أي تمييز أو تفاضل.

وإذا كان ثمة تفاضل؛ فهو في الأعمال التي تصدر عن كلٍّ منهما. وبالطبع، يفيد ظاهر بعض النصوص وجوهاً من التفاضل أو التمييز التي تشخص في دائرة العلاقة البين-ذاتية المرتبطة بالجنس، أو في بعض عناصر الأحوال الشخصية، وغير ذلك، مما يلقي بظلاله على مبدأيْ العدالة والمساواة، ويحصر المرأة في حدود قيود أو أوضاع وشروط ليست هي تلك التي يحظى بها الرجل.

وليس ثمة شك في أن هذه الشروط توافق الأوضاع الثقافية التي نجمت فيها الظاهرة الدينية الإسلامية، وهي أوضاعٌ ذات طبيعة بطريقية، وأن هذه الموافقة للثقافة البطريقية قد كانت أحد العوامل المساعدة على تحجيم العداء والمقاومة للديانة الجديدة.

> إن النصوص التي تُظهر تفاوتاً وتفاضلاً وتجاهلاً للمساواة «الأنطولوجية»، هي نصوص يتعين فهمها بما هي ذات طابع «تاريخيّ»

ومعنى ذلك أن النصوص التي تُظهر تفاوتاً وتفاضلاً وتجاهلاً للمساواة «الأنطولوجية»، ويُرَتِّب عليها الفقهاء فهماً ظاهرياً وأحكاماً «لامساواتيّةً»، هي نصوص يتعين فهمها بما هي ذات طابع «تاريخيّ»؛ أي إن «أزمنة تاريخية ثقافية» مختلفة لها الحق في أن تقدم اجتهادات مباينة ترفع هذه التفاوتات، وتقصي المضامين اللامساواتية وتسترد صفة العدل الإلهي التي جارت عليها الثقافة الأبوية وتَمَثلها الفقهاء بما هي التعبير «الماهوِيّ» النهائي لهوية المرأة ولوجودها الاجتماعي والديني، حيث يبقى السؤال إذا كانت النصوص الدينية لا «تحدد» ماهية جوهرية للمرأة، فما الذي تحدده إذن؟

يجب الاعتراف بأن موضوع الهوية، سواء تمت مقاربته من داخل النص الديني أو من خلال النسق الثقافي المؤسس للمعنى، يبقى من أصعب المواضيع التي يمكن التطرق إليها، نظراً لصعوبة معالجته، لأنه يتحرك ضمن حقول معرفية متعددة، يلتقي فيها السوسيولوجي بالسيكولوجي والأنثروبولوجي والأيديولوجي بالسياسي. وينضاف إلى ذلك، التقاطع الموجود بين الذاتي والجماعي بين الفردي والاجتماعي بين الواحد والمتعدد، بين الثابت والمتغير بين الانفصال والاتصال، بين الدين والتدين، بين النص والتأويل. وتزداد هذه التداخلات اتساعاً، عندما نتحدث عن النوع وعلاقته بالهوية.

وللتقرب أكثر من هذه الإشكالية، سيتناول ملف «هوية المرأة العربية بين الديني والثقافي» هوية المرأة العربية الإسلامية من داخل النص وعلاقتها بالتدين كتمظهر لما هو ديني؛ حيث يبقى السؤال كلما تحدثنا عن جدلية النص والهوية، إلى أي حد يمكن اعتبار النص الديني محدداً لهوية المرأة؟

كما سيتطرق إلى واقع المرأة العربية علمياً وحقوقياً بعد الثورات العربية، وسيسائل مسألة هل يمكن إرجاع التحديات التي تواجه هوية المرأة العربية المسلمة إلى طبيعة المجتمع الذكوري الذي تنتمي إليه، أم إلى التحديات التي تواجه البلدان العربية المسلمة، والمرتبطة بالتشريع والسياسية والاقتصاد والتنمية؟

وسيتناول العلاقة بين الخطاب التقليدي وبين الخطاب المعاصر في القضية النسوية، وما يعتري الخطابين من تنازعات معرفية موازية.

> ما يزال السؤال والجدل قائمين حول قضية هوية المرأة العربية المسلمة التي تتقلب، بتوتر، بين الدينيّ والسياسي والثقافي

فغداة التحولات التي شهدها العالم العربي الإسلامي ويشهدها اليوم، ما يزال السؤال والجدل قائمين حول قضية هوية المرأة العربية المسلمة التي تتقلب، بتوتر، بين الدينيّ والسياسيّ، وتثوي في مبدأ الدراسات والأبحاث والمقاربات العديدة التي تتناول المُشْكِل. ويستحوذ على النظر في المسألة الأبعاد المتعلقة بالنص وبالطقوس والعادات والأعراف والممارسات، فضلاً عن أن الواقع يلقي بظلاله الكثيفة على الوضع المشخص للمرأة، وعلى وجودها الذي بات موزّعاً بين الحاضر والماضي، ويفرض عليها التساؤل: من أنا؟ ومن أكون؟، وذلك على الرغم من الآمال التي ولّدتها عندها وقائع ما سمي بـ (الربيع العربي) الذي أدت في ساحاته وميادينه أدواراً ريادية مركزية، مسهمة بذلك في جهود التحرير والتغيير الشاملة، ومعززة لموقعها ولصورتها البنيوية في النسق الكلي وفي التركيب الأساسي للنسيج المجتمعي، من حيث إنها فيصل حاسم في تجاوز المدينة القديمة وإدراك المدينة الجديدة الأصيلة.



المرأة العربية بين سياسات الدمج والاختلاف

بقلم: د. حنان خلف
أستاذ فلسفة الأخلاق
بجامعة الكويت

تعد المرأة في دساتير الدول الديمقراطية، مواطناً ينعم بكل الحقوق التي ينعم بها الرجل، غير أن قضية المرأة في سياسات العالم العربي لازالت تتأرجح بين موقفين: «الحياد الجندري» و«الاختلاف الجندري»؛ فأغلب التشريعات الخاصة بالمرأة العربية لازالت تغفل أو تهمل معالجة العوامل والبنيات المؤثرة سلباً نحو وصول هذه الأخيرة لمواطنة فاعلة وللمساواة الاجتماعية مع الرجل، ومن أهم هذه العوامل نجد البنية الذكورية التي تمثل أساس الإعاقة في مسألة المساواة الحقوقية.

تتأرجح السياسات العربية حيال قضايا المرأة بين موقفين يمكن تمييزهما في الأدبيات النسوية؛ هما «الحياد الجندري» و«الاختلاف الجندري»، يرتبط الموقف الأول بحراك المواطنة، والذي تم تبنيه في دساتير الدول التي منحت المرأة حق المواطنة بالتساوي مع الرجل. ولعل أهم ما يميز موقف الحياد الجندري، أنه ينظر للاختلاف النوعي بين المرأة والرجل على أنه شيء عرضي مقارنة بالإنسانية التي تجمعهما، وبناء على ذلك يعزز موقف الحياد الجندري التشريعات الداعمة للدمج والمساواة الحقوقية بين الجنسين. أما بالنسبة لموقف «الاختلاف الجندري»، فهو يستدعي، في نظر المدافعين عنه، إعادة النظر في موقف «الحياد الجندري» بوصفه غير كاف لإنصاف المرأة، ولأن التجارب العالمية والمحلية برهنت على عدم مساهمته بشكل فاعل في تحسين وضع المرأة، طالما أنها بحاجة إلى تشريعات أكثر تجاوباً مع قضاياها وتدابير خاصة تدفع نحو تمكينها من تخطي جوانب الاضطهاد التي تعاني منه في هذه المجتمعات.

أولا: في الدفاع عن موقف «الاختلاف الجندري»

يُنظر إلى آيرس ماريون يونغ على أنها من أهم المدافعين عن موقف «الاختلاف الجندري»، حيث تذهب إلى القول بأن أي تصور للحياد الجندري في المجتمعات الديموقراطية هو تصور غير





عادل ومثالي ومستحيل، لأنه لا يضع اعتباراً لخصوصية العلاقات الاجتماعية للمرأة، والتي تحمل تاريخا من الاضطهاد والتهميش، يدرجها ضمن الفئات المجتمعية المضطهدة تاريخيا كالسود والمهاجرين والمعاقين وكبار السن. وهذه الفئات المجتمعية بحاجة إلى تشريعات ومعايير خاصة ومؤقتة لتحسين أوضاعها الاجتماعية. إن التغاضي عن مثل هذه الخصوصية يسهم في استمرار حالات الاضطهاد والتهميش، وبخاصة حين تتم ممارسة اضطهاد كهذا في ظل أنظمة ديموقراطية. ولم يعد هذا النوع من الاضطهاد مرتبطا بوجود سلطة مستبدة يرأسها شخص أو جماعة أو نتاج سياسات أو خيارات فردية يمكن تغييرها بسهولة، بل هو عبارة عن بنى من الافتراضات المغروسة في اللاوعي المجتمعي، ويمارسها الأفراد في حياتهم اليومية بحسن نية ودون دراية. وتكمن هذه البنى في العادات السائدة والمعايير الاجتماعية والافتراضات الكامنة خلف قوانين المؤسسات القائمة، ويتطابق هذا النوع من الاضطهاد مع ما وصفته مارلين فري بأنه يتمثل بنى من السلطة والحدود التي تهدف إلى اختزال حقوق فئة من الناس. لذلك، يكون من الصعب التخلص منه، لأنه منظم ويعيد إنتاج نفسه في كافة المؤسسات الاجتماعية ومن خلال سلوك الأفراد في هذه المؤسسات.

> تتأرجح السياسات العربية حيال قضايا المرأة بين موقفين: هما «الحياد الجندري» و«الاختلاف الجندري»

إن ما يسهم في استمرار هذا النوع من الاضطهاد وجود جماعات أخرى مستفيدة من الاضطهاد التي تجلبه تلك البنيات الاجتماعية المسببة للاضطهاد على فئة مجتمعة. فلكل جماعة مضطهدة توجد في المقابل، جماعة مستفيدة من هذا الاضطهاد يكون في صالحها المحافظة على الوضع القائم. وتعتقد يونغ أنه على الرغم من اختلاف الجماعات المضطهدة في شكل الاضطهاد الاجتماعي ومقداره الذي تعاني منه، إلا أنها جميعاً تواجه وضعاً عاماً مشتركاً يتمثل في منعهم عن ممارسة وتطوير قدراتهم والتعبير عن احتياجاتهم وأفكارهم وأحاسيسهم.

ثانياً: المرأة العربية وأنماط الاضطهاد السائدة

كما أشرت مسبقاً، إن اعتماد الدساتير في أغلب الدول العربية أحدث نقلة نوعية في حقوقها المدنية، إلا أن أغلب التشريعات الخاصة بالمرأة تغفل أو تهمل معالجة العوامل والبنيات المؤثرة سلباً نحو وصول المرأة العربية لمواطنة فاعلة ولمساواة اجتماعية مع الرجل. من أهم هذه البنيات التي تحتاج للمعالجة هو النظام الجندري في العالم العربي، والذي يتشكل بواسطة مؤسسات أبوية مؤثرة على النظام الاجتماعي، وهو يمثل أساس الإعاقة في مسألة المساواة الحقوقية بين الرجل والمرأة.

> على الرغم من تبني غالبية حكومات الدول العربية للنهج الديمقراطي الحديث، إلا أن النظام الأبوي لا يزال متغلغلا في جميع جوانب الدولة

تقوم العلاقة الأبوية، كما تقول سعاد جوزيف، على قاعدة التلاحم الاجتماعي «العصبة»، حيث إنها أساس التلاحم بين الأفراد كما يتحدد تبعاً لها الأدوار الاجتماعية المتوقعة من الأفراد. ولهذه العلاقة امتداد رأسي وأفقي تكون قاعدة ارتكازها الرجل، حيث يتمثل الامتداد الرأسي للعصبة في علاقة الرجل بأبنائه. أما بالنسبة للامتداد الأفقي، فيتمثل في علاقة الرجل بأبناء عمومته.

وترتبط بالنظام الأبوي مجموعة من القيم والفضائل التي تتطلب من الأفراد المنتمين الالتزام بها، من بينها قيم الكرامة والشرف والكرم والتعاون والتضحية من أجل الجماعة. فأفراد العائلة يلقنون منذ الصغر أن سمعة العائلة وشرفها هي انعكاس لسمعتهم، مما يلقي عبئاً

ومسؤولية كبيرة على كاهلهم ويفقدهم حرية التصرف. وعلى الرغم من تفاوت حجم ارتباط الأفراد بالعائلة، حيث يختلف باختلاف الدولة والمستوى الاقتصادي والتعليمي، إلا أن الأفراد بشكل أو بآخر ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مرتبطون بالعائلة، وهي جزء من هويتهم الخاصة وكيانهم الاجتماعي.

إن هذا الجانب العلاقاتي في شخصية الأفراد يتم تشجيعه وتنميته بشكل متساو عند كل من الإناث والذكور في المجتمع الأبوي؛ فكلاهما يحفز على المحبة وتقديم الدعم والتضحية من أجل الآخر، كما يتنافس الأخوة على المكانة الاجتماعية والسلطة. إلا أن تبعات ذلك لها تأثيرها السلبي على المرأة أكثر من الرجل، حيث غالباً ما تجد المرأة نفسها في مكانة التابع أو المرؤوس. ومن أهم القيم المقيدة لسلوكيات المرأة قيم الشرف والطاعة والتضحية. ودون أدنى شك، فإن هذه القيم تخدم العائلة وبخاصة الرجل، إذ إنها تقيد من السلوكيات الاجتماعية للمرأة، كما تقلل من الفرص المتاحة أمامها مثل نوعية العلاقات الاجتماعية وفرص التعليم ومجالات العمل.

وعلى الرغم من تبني غالبية حكومات الدول العربية للنهج الديمقراطي الحديث، إلا أن النظام الأبوي لا يزال متغلغلا في جميع جوانب الدولة وفي الشأنين العام أو الخاص معا، فارضاً علاقاته ومعاييره الأبوية. فعلى مستوى الشأن العام، نجد أن النظام الانتخابي ما زال يعتمد على العلاقات العائلية والقبلية والطائفية. أما على المستوى الشخصي، فنجد النظام الاجتماعي الأبوي متغلغلا فى قوانين الأحوال الشخصية لهذه الدول؛ إذ إن أغلب الدول العربية، باستثناء تونس، لا تطبق القوانين المدنية، بل تضع القوانين الخاصة بالزواج والميراث وحضانة الطفل وغيرها في يد المؤسسات الدينية التي يديرها الرجال. وبالتالي تصب معظم هذه القوانين في صالح الرجل وتكرس للعلاقات العائلية الأبوية. ومن هنا، نجد أن المرأة محاصرة، سواء على مستوى الحياة العامة أو الخاصة.

ومن العوامل الأخرى المعيقة والمؤثرة سلبا على تشريعات المساواة والدمج في المجتمعات العربية الفتاوى الدينية، حيث تعتقد الباحثة ليلي أحمد أن المجتمعات الإسلامية الأولى، ببنياتها ومؤسساتها وفكرها، والتي شكلت الخطاب الثقافي الإسلامي الأساسي، لعبت دورا كبيرا في تشكيل مكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية. لذلك من الطبيعي أن تتشكل هذه الخطابات وفق تفاعلها مع الأوساط المجتمعية التي توجد فيها فتؤثر وتتأثر.

إن فهم قضايا الجندر المتعلقة بالمرأة المسلمة يتطلب قراءة دقيقة للظروف التاريخية والاقتصادية التي نشأ فيها الخطاب الإسلامي الخاص بالمرأة، والذي كان متأثراً بالثقافات المعاصرة لظهور الإسلام في الجزيرة العربية وفي المناطق المجاورة كالثقافة البيزنطية واليهودية والمسيحية التي اتسمت بطابع اضطهادي تجاه المرأة.

وعلى الرغم من وجود نصوص مقدسة تقدم رؤية عميقة وشاملة للكرامة والمساواة الإنسانية بين الرجل والمرأة، إلا أن التأويلات الفقهية اتخذت من بعض الآيات المتعلقة بقضايا جزئية، مثل مسألة قوامة الرجل والميراث، مبادئ عامة وأساسية يحتذى بها في المفاضلة والتراتبية بين الجنسين. وقد زاد من ترسيخ هذا التصور إضفاء صفة «المطلق»؛ أي طابع القداسة على هذه التأويلات كي لا يفسح المجال لتأويلات جديدة تخل بهذا المبدأ. كان الأجدر بتأويلات الفقه الإسلامي أن تتخذ من الآيات التي قدمت تصورا جليا وكليا للمساواة الإنسانية بين الرجل والمرأة كأساس للتأويل بدلا من تحويل قضايا خاصة تمييزية إلى مبادئ عامة يسترشد بها. ويكشف الانحياز نحو التركيز على بعض السور القرآنية المرسخة للتمييز دون غيرها على السلوك الانتقائي لمن يمارسون الإفتاء. لم يكن هذا الانحياز موضع شك، إذ إن من يمارس الإفتاء هم الرجال، كما أن الثقافة الذكورية السائدة إبان ظهور الإسلام قد ساهمت في تطبيع هذا التوجه.

كذلك ساهمت بعض الأحاديث ضعيفة السند على ترسيخ مبدأ التراتب في الفقه الإسلامي. كما ساهم أيضا تقنين أحكام الفقه الإسلامي على ترسيخ هذا المبدأ وتطبيقه في الدول العربية الحديثة من خلال صياغة هذه الأحكام الفقهية في قواعد عامة على هيئة نصوص تصلح لتبنيها كقانون رسمي في الدولة المدنية أو الاستعانة بها في القضاء متى ما تطلبت الحاجة.

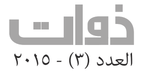
إن هذا المنحى الفقهي نحو التراتب والتفضيل الذكوري عمل على تأصيل بعض الأنماط التمييزية السائدة في ثقافة المجتمعات العربية. ويتمثل التنميط الاجتماعي بمنظومة من قوالب وصفية خاصة بأفراد المجتمع، وتكمن خطورته في أنه يقدم صورا سلبية عن طبيعة المرأة، مثل كونها «عاطفية» و«ضعيفة» و«ماكرة». وقد كان للمؤسسات الاجتماعية التي يديرها الرجل، مثل النظام الأبوي، أو المؤسسات الدينية التي تطلق الفتاوى، أو المؤسسات المدنية، دور كبير في ترسيخ مثل هذه الأنماط. إن وجود مثل هذه الأنماط يخلق موقفا جماعيا سلبيا تجاه النساء وطريقة التعامل معهن. فضلا عن ذلك، فإن خطورة التنميط الاجتماعي تتمثل في كونه يعمل على استمرارية بعض النماذج التقليدية للمرأة، مثل كونها «ربة بيت» و«مطيعة» أو «صبور» على أنها نماذج للمرأة الصالحة. فيصبح هذا النموذج النمطي الوحيد المطروح والمقبول اجتماعيا. وبذلك، لا توجد خيارات كثيرة أمام المرأة، فإما القبول بها أو تحمل النتائج القاسية لرفضها.

> إن حيادية القانون في ظل وجود بيئة تعمل لصالح الرجل لن تنتج قوانين منصفة للمواطنة العربية

ثالثا: المرأة العربية بين سياستي الدمج والاختلاف

بيّن التحليل السابق لواقع المرأة العربية وجود بنى اجتماعية تسهم في اضطهاد المرأة من خلال استمرارية تأثير هذه البنى على الأفراد وأصحاب القرار في مؤسسات الدولة، على الرغم من أن الديموقراطية وما تحمله من ثقافة المواطنة تدفع نحو الاستقلالية الفردية إلا أن هذه البنى الاضطهادية مازالت قوية ومؤثرة. وعلى الرغم من حصول المرأة في أغلب الدول العربية على حق المواطنة، إلا أنها تحت هذه الظروف الاجتماعية، تظل مواطنتها غير فاعلة. إن مثل هذه الظروف تخلق أجواء غير عادلة لتبني موقف الحياد الجندري وسياسة الدمج في هذه الدول. فحيادية القانون في ظل وجود بيئة تعمل لصالح الرجل لن تنتج قوانين منصفة للمواطنة العربية. لذلك، ولتحقيق العدالة للمواطنة العربية، يجب انتهاج مواقف وسياسات أخرى تواجه تأثير تلك البنى الاضطهادية، ويتم ذلك من خلال تبني موقف الاختلاف الجندري وسياسات الاختلاف القائمة عليه من خلال اتخاذ التدابير الخاصة التي تعمل على تحييد تأثير البنى المؤثرة في المحيط الاجتماعي القائم.

لقد قامت معظم الدول العربية بالتوقيع والمصادقة على اتفاقية «سيداو» لرفع التمييز عن المرأة، ويعد هذا إقرارا صريحا من هذه الدول على تبني سياسة الاختلاف حيال المرأة، ولكن التدقيق في المواد التي تحفظت عليها يثير الشك في مدى جدية هذه الدول في تفعيل هذه الاتفاقية، كما يبين مدى تأثير تلك البنى الأبوية والفقهية والتنميطية على واقع المرأة. فعلى سبيل المثال، تحفظت أغلب الدول العربية على المادة التاسعة التي تتعلق بقوانين الجنسية الذي يمنح أبناء المرأة العربية حق الجنسية، وذلك دليل على استمرارية التفكير الأبوي وعدم الاعتراف باستقلالية المرأة وحقها في الارتباط بشخص خارج نطاق العلاقات الاجتماعية السائدة، والمسموح بها من أبناء العائلة أو القبيلة أو الطائفة، بل الأغرب من ذلك إن هذه البنى القديمة قد اخترقت الدولة الحديثة، فأصبحت الدولة امتدادا للعلاقات الأبوية التي ترفض بدورها ارتباط ابنة المؤسسة من رجل خارج نطاق هذه المؤسسة، ويتم الرفض بطريقة غير مباشرة ومنظمة من خلال رفض تجنيس أبنائها وتجريدهم من أي امتيازات خاصة بأبناء المواطنين. في



حـين أنهـا لا تقيـد الرجـل بمثـل هـذه القيـود عندمـا يـتزوج مـن أجنبيـة.

أيضـا تحفظـت العديـد مـن الـدول العربيـة عـلى بعـض نصـوص الاتفاقيـة كالمـادة الثانيـة المتعلقـة بالمسـاواة أمـام القانـون، والمـادة السادسـة عـشرة المتعلقـة بالأحـوال الشـخصية، إذ مـا زالـت هـذه الـدول تسـتند إلى الاجتهـادات الدينيـة التقليديـة في تشريعاتهـا للقوانـين الخاصـة بالـزواج والوصايـة والـزواج والإرث والـشرف. وهكـذا تفـرض هـذه الاجتهـادات التقليديـة واقعهـا التميـيزي عـلى توجهـات هـذه الـدول الحديثـة.

وعـلى الرغـم مـن أن اتفاقيـة «سيداو» شجعت عـلى تبـني تدابـير مؤقتـة لمناهضـة التميـيز ضـد المـرأة مثـل تبـني نظـام الكوتـا، والـذي يعمـل عـلى تخصيـص نسـبة مـن المقاعـد في المجالـس النيابيـة للمشـاركة النسـائية، إلا أن هـذا التوجـه مـا زال يـلاقي الرفـض حتـى مـن قبـل بعـض المؤسسـات الداعمـة لحقـوق المـرأة. ومـن أهـم الأسـباب الـتي تسـتند عليهـا وجهـة النظـر المعارضـة للكوتـا هـي القـول، إن مثـل هـذه التدابـير تخالـف مبـادئ الديموقراطيـة المبنيـة عـلى انتخابـات حـرة، حيـث يتـم اختيـار الناخبـين عـلى أسـاس الكفـاءة لا عـلى أسـاس الجنـس. أيضـا يـرى البعـض أن الكوتـا تقـف بالضـد مـن مبـدأ تسـاوي الفـرص بـين الرجـل والمـرأة. قـد يكـون هـؤلاء عـلى حـق فيمـا يقدمونـه مـن أسـباب، إلا أن وجهـة نظرهـم هـذه تغفـل عنـصرا مهمـا غائبـا عـن المجتمعـات العربيـة، يتمثـل في وجـود بيئـة محايـدة جندريـا.

إن الممارسـات الديمقراطيـة الموجهـة لمدنيـة موحـدة مـن خـلال التوجـه الحيـادي الإنسـاني، قـد عملـت عـلى تهميـش بعـض فئـات المجتمـع، ومنهـم المـرأة، بينمـا يعـزز التمثيـل الخـاص لهـذه الفئـات في مواقـع اتخـاذ القـرار مـن العدالـة المجتمعيـة؛ فالعدالـة لا تعـني فقـط عدالـة التوزيـع والمسـاواة في الحقـوق لجميـع الأفـراد، بقـدر مـا تعـني أيضـا رفـع الاضطهـاد عـن الفئـات المجتمعيـة مـن خـلال سياسـات تمييزيـة إيجابيـة خاصـة تمنـح الجماعـات الأقـل حظـا فرصـا متسـاوية مـع الآخريـن.





هُوِيّة المرأة في النص القرآني

بقلم: د. غسان إسماعيل عبد الخالق
عميد كلية الآداب بجامعة فيلادلفيا - الأردن

يقدم الخطاب القرآني هوية المرأة على أنها ليست قرينة الخطيئة، وأنها قادرة على مواجهة الصعاب واحتمال الضغوط، وأنها متساوية مع الرجل تحب وتكره، تخطئ وتصيب، تمكر وتتراجع. وليس من الإنصاف إطلاق أحكام قطعية ونهائية عليها؛ فهي مناضلة صلبة من أجل دحر الطغيان والاستبداد، وعلى اختلاف أدوارها ومواقعها في الحياة، فهي لا تقل جدارة عن الرجل في التخطيط والإعداد للتغيير الإيجابي. كما أن استخلاص هويتها يتطلب القيام باستقراء أفقي وآخر عمودي، حيث إن استخلاص علامات فارقة في القرآن الكريم من شأنها الإسهام في ذلك.



تتجه المعاجم اللغوية إلى إكساب (الهُوِيّة) معنى العمق حين تفسرها بقاع البئر، فيما تتجه المعاجم الفلسفية إلى إكسابها معنى الرسوخ حين تفسّرها بالجوهر والماهيّة. وأما على الصعيد التداولي العام والمعاصر، فإنها تكتسب معنى العلامات الفارقة، سواء على الصعيد الفردي أو على الصعيد الجمعي. ومن البديهي القول إن المرجعيات اللغوية والفلسفية والتداولية تلتقي عند مفترق الإجماع على أن الهوية تمثّل في المحصلة النهائية، مجموع الملامح العامة الراسخة. وهذا يعني أن كل ما كان مفارقًا أو خارجًا عن المألوف في سياق ما، هو شاذ ومتنح ولا يقاس عليه.

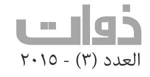
وحيث إن استخلاص علامات فارقة للمرأة في القرآن الكريم، من شأنه الإسهام في حسم هوية المرأة العربية المعاصرة، فإننا سنعمد إلى استنطاق صورها التي اشتمل عليها الخطاب القرآني، وتأويلها بلغة العصر، وتنزيلها منازل المقاربة الممكنة. فضلاً عن تسليط الأضواء على الجوامع المشتركة فيها التي يمكن أن تكون موئلاً لِطَيْف المرأة العربية المعاصرة، على اختلاف مواقفها ومواقعها ورؤاها. وحيث تمثل هذه الجوامع موروثًا نبيلاً مشتركًا للمرأة العربية، المؤدلجة إسلاميًا أو المؤدلجة قوميًا أو المؤدلجة ماركسيًا أو المؤدلجة جنسويًا.

استخلاص هُوِيّة المرأة يتطلّب القيام باستقراء أفقي وآخر عمودي، لصورتها في القرآن الكريم، تمهيدًا لإطلاق تعميم يمكن الاستناد إليه راهنًا. ومن حيث المبدأ، فإن صورة أمّنا (حوّاء) هي أول ما يطالعنا بهذا الخصوص. ومن الملاحظ أن هذه الصورة تتسم بالشراكة مع أبينا (آدم)، إيجابًا وسلبًا؛ فقد كانت شريكته في تفيؤ ظلال الجنة كما كانت شريكته في اجتراح ما أوجب خروجهما منها؛ أي أنها لا تتحمّل وزر إغواء آدم، كما تحاول بعض المرويات أن تلقي في روع العامة، بل إنها وآدم شريكان متكافئان على صعيد تجاوز الأمر الإلهي.

> إن المرجعيات اللغوية والفلسفية والتداولية تلتقي عند مفترق الإجماع على أن الهوية تمثّل في المحصلة النهائية، مجموع الملامح العامة الراسخة

فإذا صرنا إلى إبراهيم (عليه السلام)، طالعتنا صورة زوجته (هاجر) الشريكة الصابرة المخلصة، رغم قساوة الظروف المعيشية. ومع يوسف (عليه السلام) نجد أنفسنا قبالة تجربة واقعية عاصفة كادت تطيح بمقاومة النبي الذي حباه الله حسنًا استثنائيًا على يد (زليخة) التي أغرمت به وشغفها حبًا. وعلى الرغم من أنها لم تدّخر وسعًا لإغوائه جرّاء إصراره على صيانة الثقة التي أولاه إياها عزيز مصر، إلا أنها في المحصلة النهائية تبدو لنا مثال المرأة الشجاعة التي امتلكت الجرأة على الإقرار بما بدر منها، وبنبل يوسف ومقاومته اللافتة للإغواء.

وأما صورتا أم موسى (عليه السلام) وشقيقته، فهما مثالان مبكّران جدًّا للنساء المنخرطات في التخطيط لمقاومة الطغيان، والاستعداد التام للمخاطرة واحتمال الضغوط. ولا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الشعور بالانبهار الشديد مع (بلقيس) التي أحسنت التعامل مع سليمان (عليه السلام) أيّما إحسان، إذ علاوة على أنها النموذج الوحيد للمرأة الحاكمة في القرآن الكريم، فهي أيضًا مثال الحاكمة الرشيدة الديمقراطية العاقلة المضحية، خلافًا لكل الطغاة الذكور الذين عرض لهم القرآن الكريم، واتصفوا جميعًا بالكبر والصلف والغرور. إن هذه الملكة المستنيرة، آثرت التروّي الشديد في ردّها على سليمان، وفاءت إلى التشاور مع قومها، قبل أن تنصاع لحكم سليمان، فحقنت –بذلك- دمها ودم أبناء شعبها. ومع مريم (عليها السلام) تبلغ صورة المرأة ذروتها، بوصفها رمزًا للنقاء والصفاء التام، وموئلاً للحقيقة التي ستنبثق في شخص عيسى (عليه السلام)، بوصفه المنقذ والمخلّص



كل ما تقدم من الصور، التي لا يخل باطرادها استثناءان سلبيان يتمثلان في زوجة نوح (عليه السلام) وزوجة لوط (عليه السلام)، يسمح لنا برصد العديد من العلامات الفارقة التي من شأنها أن تكوّن مجتمعة، هوية بارزة للمرأة في النص القرآني، والتي يمكن إجمالها على النحو التالي:

المرأة ليست قرين الخطيئة؛ فالخطاب القرآني يؤكد المسؤولية المشتركة للرجل والمرأة، وبالتساوي، عن الإقدام على التمرد على الأمر الإلهي، وبالتالي... مسؤليتهما المشتركة، عن تحمل عواقب هذا التمرد. بما في ذلك تقاسم استحقاقات المصير المشترك على الأرض. ومن شأن الإقرار بهذه العلامة الفارقة، التطويح بكل تلك المرويات الشعبية التي رسّخت صورة نمطية سلبية للمرأة، بوصفها أسّ الخطيئة ورمز الغواية والدنس، ونقيض الصفاء والنقاء والطهارة. وكأنها حينما تقدم على ممارسة الرذيلة، تفعل ذلك دون شريكها الأزلي: الرجل! ولسنا بحاجة طبعًا، لتأكيد حقيقة أن المرويات التي صنعت هذه الصورة النمطية المؤسفة للمرأة، تبدو مأزومة برهاب التعامل مع المرأة، وترزح تحت وطأة الشعور العارم بالذنب، جرّاء خوض بعض التجارب المؤلمة مع بعض النساء، ما يجعل منها تعميمات اعتباطية تستند إلى استقراء جنسوي اعتباطي. ولا يقل عن هذا الاستقراء الاعتباطي سوءًا، تلك الصورة المتداولة بين النساء عن الذكور، بوصفهم رمزًا للغدر والتنكّر والشهوانية المحضة؛ فنحن -في الواقع- نسبح في خضم هوامش كثيفة دفنت المتن تحت طبقات من الثقافات الجوّانية، إلى الحد الذي يمكننا الزعم معه، بأن هذه القشرة الرقيقة من ثقافتنا البرّانية البرّاقة، أضعف من أن تضطلع بمهمة إخفاء ما يمور تحتها من ثقافات متصارعة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: ثقافة الرجل عن المرأة، وثقافة المرأة عن الرجل. والطريف أن الثقافتين تتعايشان بصمت ضار، تحت سقف ملايين الغرف، على امتداد الوطن العربي، وجرّاء وطأة الضرورة المحضة!

المرأة قادرة على مواجهة الصِّعاب واحتمال الضغوط؛ فالخطاب القرآني يطوّح أيضًا بتلك الصورة المخاتلة عن المرأة، بوصفها رمزًا للهشاشة والتهاوي. ومن نافل الحديث القول بأن ألدّ أعداء المرأة، يتمثل في الركون لوهم المبالغة في أمر رقّتها، والتي يترتب عليها طبعًا، المناداة بإعفائها من أدوارها في العمل والحياة العامة، وتنصيب الرجل وكيلاً عامّاً عنها في كل صغيرة وكبيرة. لقد أدى هذا الوهم الذي عمل الرجل على ترويجه بدافع فروسي أو بدافع أناني، إلى سجن المرأة في قمقم الحرملك، وحرمها من اكتساب مهارات الحياة الأساسية، لا بل حوّلها إلى مروّج مجّاني للوهم نفسه، فغدت هي حارسة أحلام بنات جنسها في الدعة والاسترخاء والاستنامة التامة لهذا الدور الغامض. ومن الضروري الملح ها هنا، التنويه بحقيقة أن مراعاة أنوثة المرأة واحترام خصوصياتها شيء، وأن إظهارها بمظهر الكائن الضعيف المتهالك شيء آخر، وهي حقيقة أدركتها كل المجتمعات البشرية المتقدمة، واختبرتها ووضعتها موضع التنفيذ؛ فاحترام الأنوثة وتقديرها شأن شخصي يمارسه الرجال في تعاملهم اليومي مع النساء بتفاوت بديهي ومعروف، لكن (النظام الحياتي العام) لهذه المجتمعات المتقدمة يتعامل مع المرأة بوصفها مواطنًا مؤهلاً للقيام بكل الأعمال التي ارتضت هي القيام بها، ويحاسبها بوصفها كذلك، وليس بوصفها أضعف من الرجل أو بوصفها أقل ذكاء وحيلة، أو بوصفها أكثر قابلية للفساد أو الإغواء...إلخ.

المرأة مثل الرجل؛ تحب وتكره، تخطئ وتصيب، تمكر وتتراجع. وليس من الإنصاف إطلاق أحكام قطعية ونهائية عليها، والعبرة في مسيرة كل امرأة على حدة، هي بالخواتيم وليس استنادًا إلى تجربة قاسية واحدة. وهذا يحفزنا للقول بأن غرائز الإنسان، امرأة ورجلاً، هي المركّب الأقوى فيه، وأن الطريق الأمثل لاحتواء هذه الغرائز وتهذيبها يتمثل أولاً في

تأكيد سطوتها على الإنسان، وليس في التنكر لها، كما يتمثل في توجيهها لوجهتها الصحيحة وليس في قمعها أو في احتقارها. ومن الملاحظ أن مجتمعاتنا العربية ما زالت حتى الآن، تشتد على المرأة إذا زلّت أو أخطأت، لكنها تتغاضى - عمومًا - عن زلات الرجال ونزواتهم. لا بل إن الرجل في المجتمعات العربية قد يجاهر أحيانًا بمغامراته وفتكاته تأكيدًا لفحولته. ليس المطلوب طبعًا أن تعطى المرأة مثل هذا (الحق) الذي يتمتع به بعض الرجال عنوة، لكن المطلوب هو أن يحتكم الرجال والنساء إلى معيار سلوكي حضاري واحد، ينظّم حاجات الجنسين للتمتع بحياة جنسية سوية وإيجابية ومنتجة في المجتمع، وهناك إجماع بين الحضارات الإنسانية والمجتمعات البشرية، على أن المؤسسة الزوجية هي الإطار الأمثل لإشباع الحاجات الجنسية للرجل والمرأة على حد سواء.

المرأة مناضلة صلبة من أجل دحر الطغيان والاستبداد؛ فهي على اختلاف أدوارها ومواقعها في الحياة، لا تقل جدارة عن الرجل في التخطيط والإعداد للتغيير الإيجابي، الذي من شأنه أن يحسّن حياة الناس ويحررهم من عبادة الفرد، وينتقل بهم من حيز العسف والجور والامتهان إلى حيز العدل والمساواة والكرامة. وهذه الجدارة تزداد نبلاً كلما زادت مسؤوليات المرأة وكلما زادت تضحياتها؛ فجدارة الأم بالتكريم لها قصب السبق كونها تخاطر بنفسها وبأبنائها لإحقاق الحق، وتتلوها الشقيقة، فالزوجة، فالبنت،.. إلخ. ومن شأن هذا الترسيخ لدور المرأة في التغيير الأيديولوجي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، أن يطوّح بتلك الأوهام المتواترة بين السواد الأعظم من أبناء المجتمعات العربية، ومؤداها أن المرأة خلقت لتكون ربة بيت وأمًا فقط، وليس للانخراط في معترك التحولات الكبرى في حياة المجتمعات، فتناقصت لذلك نسبة إسهام المرأة العربية في الحياة السياسية بوجه عام، وندر انتماؤها للأحزاب ومنظمات المجتمع المدني بوجه خاص، إلى الحد الذي أثر سلبًا، على نسبة تمثيلها في المؤسسات العامة، ومراكز صنع القرار، رغم أن نسبة الإناث إلى الذكور في بعض المجتمعات العربية مرتفعة نسبيًا.

> ليس من الإنصاف إطلاق أحكام قطعية ونهائية على المرأة، والعبرة في مسيرة كل واحدة، هي بالخواتيم وليس استنادًا إلى تجربة قاسية واحدة

في موازاة هذه المتواليات الصورية الإيجابية للمرأة، في القرآن الكريم، تطالعنا اليوم، على أرض الواقع، أربع نماذج للمرأة العربية، تتسم بالاغتراب أو الانقطاع، وهي:

النموذج الأول المرأة العربية (الملتزمة شكلاً ومضمونًا)؛ وأعني بها المرأة المحجّبة المواظبة على أداء الفروض، والتي تمتنع غالبًا عن المصافحة، كما تواظب على تلقي دروس في أحكام التجويد، ولا تدّخر وسعًا للانخراط في العديد من الأنشطة العقائدية والسياسية والاجتماعية عبر جماعة دينية. ويذكر لهذا النموذج مبدأيته التي قد تصل حد التطهرية التامة وتصالحه البالغ مع الذات. لكنه نموذج محاصر بالعديد من المحظورات التي راكمها مفسرو النصوص، فهي مثلاً تساوي بين الاختلاء والاختلاط، مع أن الأول مسألة شخصية والثاني مسألة جمعية. ومن البديهي أن يترتب على ذلك: إحجامها عن الانخراط في المشهد السياسي العام واكتفاؤها بالنشاط الدعوي النسوي، واتجاهها للعمل في قطاعات محددة، مثل التعليم الخاص بالبنات والخدمات الطبية الخاصة بالنساء. وعلى الرغم من أن هذا النموذج يمثل أحد روافع (الإسلام السياسي) التي لا ينبغي الاستهانة بها، نظرًا لقدرته على التغلغل في الأوساط النسائية الشعبية والفقيرة، إلا أنه نموذج يسير في طريق مسدود، بحكم الموانع التي ما زالت تحول دون الإقرار بأهلية المرأة على صعيد القيادة والتخطيط وصنع القرارات، كما أنه نموذج يعيش النسخة السلفية من صور الماضي، مع

أن هذا الماضي، في نسخ أخرى، يمور بصور حركية نابضة بالحياة والمشاركة والفعل، فهو إذن نموذج موصول بالماضي، لكنه منقطع عن متطلبات الحاضر واستحقاقات المستقبل.

النموذج الثاني المرأة العربية (الملتزمة شكلاً)؛ وهو النموذج الأكثر انتشارًا ورواجًا، وأعني به المرأة المحجّبة المتهاونة في أداء الفروض، والتي تصافح حينًا وتمتنع حينًا آخر، ولا مانع لديها من مزج الحجاب ببعض التقليعات الغربية أو من إظهار زينتها. وإجمالاً، فإن هذه المرأة محجبة شكلاً تحت سطوة الضرورات الاجتماعية التي راحت تحدد للمرأة المحجبة امتيازات إيجابية من شأنها أن تخدمها على صعيد الارتباط الزوجي أو على صعيد الالتحاق بالعمل أو على صعيد التقبل الاجتماعي. ولا ريب في أن هذا النموذج الثاني يعيش اغترابًا مضاعفًا مقارنة بالنموذج الأول، إذ إنه يعيش، شكلاً، صورة من صور الماضي،

لكنه على صعيد المضمون يحمل قيمًا وقناعات تقترن بسلوكيات صادمة أحيانًا، من شأنها أن تهز قناعة المجتمع نفسه بمصداقية النموذج الأول. وأحسب أن تبلور هوية المرأة العربية، تعتمد إلى حد كبير على مدى انتشار هذا النموذج أو انحساره، إذ إنه ما زال يمثل السواد الأعظم للمرأة العربية، وعلى طرفه يقف النموذج الأول الملتزم شكلاً ومضمونًا، كما يقف على طرفه الثاني، النموذجان الثالث والرابع؛ أي الملتزم مضمونًا أو غير الملتزم شكلاً ومضمونًا!!

إن اختزال هوية المرأة العربية المعاصرة، من خلال الاتفاق أو الاختلاف مع الحجاب أو السفور، هو ضرب من ضروب المصادرة المسبقة والمتعمدة على وعي المرأة العربية

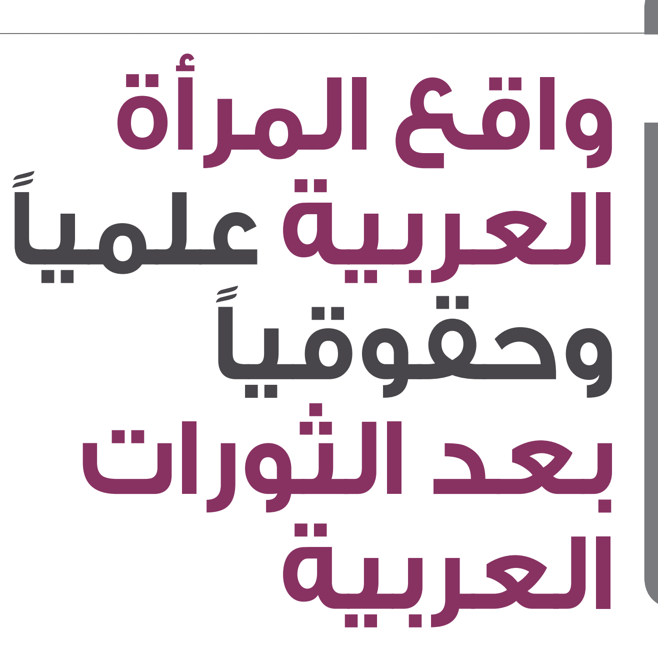
النموذج الثالث المرأة العربية (الملتزمة مضمونًا)؛ وأعني بها المرأة المواظبة على أداء الفرائض، لكنها تصر على ارتداء الأزياء الغربية المعاصرة ولا مانع لديها من إظهار زينتها، وهي لا تقل إثارة للبلبلة -على صعيد الهوية- عن تلك الملتزمة شكلاً، لأن عقلها مشدود للماضي الإسلامي وقلبها مشدود للحاضر الغربي، أو العكس من ذلك: قلبها مشدود للماضي وعقلها مشدود للحاضر. وأيا كان جوهر ما يشدها إلى هذا أو إلى ذاك، فهي تبدو من الناحية الوجودية، ريشة في مهب الريح، فلا هي هناك ولا هي هنا، بل قد تكون حالة وجودية يصعب تبريرها من الناحية المبدأية، لأنها لا تخلو من البراغماتية النفعية، مثلها في ذلك مثل النموذج الثاني الذي سبقت الإشارة إليه؛ وكأنها تخشى أن تفقد ميزات الحاضر فتواكبه، وتخشى أن تخسر مكتسبات الماضي فتتابعه، لكن هذا النموذج يمكن أن يكون مفيدًا جدًا، على صعيد نقض مقولات المنادين بالهوية الشكلانية على علاّتها، وتعزيز مقولات المنادين بتعميق الهوية المضمونية دون الإخلال باستحقاقات المعاصرة. ومن الملاحظ أن هذا النموذج يتركز في أوساط التكنوقراط والأحزاب السياسية الوسطية أو الأحزاب الليبرالية المعتدلة، فضلاً عن مؤسسات التعليم العالي والهيئات الثقافية.



النموذج الرابع المرأة العربية (غير الملتزمة شكلاً ومضمونًا)؛ وتتوزع أعداد هذا النموذج على النساء العربيات غير المعنيات بمشكل الهوية، وتطحنهن عجلة الحياة الاستهلاكية، فهن بلا غايات أو أهداف ويعشن حياتهن يومًا بيوم. وتتلوهن فئة النساء العربيات المؤدلجات، يساريًا أو قوميًا أو ليبراليًا، فاليسار الماركسي العربي تحديدًا يستأثر بعدد ملحوظ من النساء العربيات اللواتي يرفضن (الحجاب)، ويتبنين منظومة فكرية علمانية مناقضة، من حيث الجوهر، للمنظومة الفكرية الإسلامية. ولا تقل الأحزاب القومية العربية حظًا، على صعيد استقطاب النساء العلمانيات، وإن بصورة أقل حدّة. فيما اتجهت النسوة الليبراليات صوب منظمات المجتمع المدني التي تتبنى طروحات جنسوية تتراوح بين المناداة بإنصاف المرأة ومساواتها بالرجل، أو إعادة الاعتبار للثقافة النسوية بوصفها ضربًا متقدمًا من ضروب المعرفة المبرّأة من آليات السيطرة والهيمنة التي توجه المعرفة الذكورية. ومن الملاحظ أن حدة النساء اليساريات والقوميات قد تراجعت كثيرًا في ضوء المتغيرات التي فرضها انهيار الاتحاد السوفياتي، والتي أدت إلى تلطيف الخطاب اليساري والقومي بخصوص (الإسلام) من جهة، كما قادت، هنا وهناك، إلى إنشاء تحالفات جبهوية سياسية بين اليساريين والقوميين والإسلاميين من جهة ثانية، لم يصمد معظمها أمام حقيقة التباين الجوهري في المنطلقات الفكرية، فضلاً عن التباين الصاخب على صعيد وسائل وغايات العمل السياسي.

لقد اتجهنا إلى مقاربة ومعاينة النماذج النسوية العربية على أرض الواقع، بعيدًا عن التنظير المجرد، بغية اقتراح جامع مشترك يتجاوز تداعيات جدل الشكل ويتجه مباشرة إلى تعظيم الاستثمار في جدل المضمون، وأعني بذلك أن الخطاب القرآني، عبر كل الصور

التي تم استنطاقها، كان متقدمًا في المضمون الحركي الفاعل للمرأة، وأبقى مسألة الشكل مفتوحة، بوصفها تحصيل الحاصل الذي تحدّده الظروف التاريخية والثقافية لكل حقبة ولكل حضارة ولكل مجتمع؛ فنحن - مثلاً - نستطيع أن نتخيل ما كانت ترتديه أم وأخت موسى (عليه السلام) في ضوء معرفتنا بحضارة الفراعنة، وكذلك الحال مع بلقيس ملكة سبأ. وأحسب أن اختزال هوية المرأة العربية المعاصرة، من خلال الاتفاق أو الاختلاف مع الحجاب أو السفور، هو ضرب من ضروب المصادرة المسبقة والمتعمدة على وعي المرأة العربية، فما ينبغي أن يعنينا في المحصلة الأخيرة هو ارتقاء هذه المرأة إلى مستوى المضمون الحركي في القرآن الكريم، الذي يمثل الهوية المقصودة بالطلب. وأما بخصوص الشكل، فإن مجمل الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ستدفع بكل النساء إلى التوافق على هوية شكلانية، يفترض بها أن تتطابق مع هوية المضمون، وفق علاقة جدلية متوقعة؛ إذ لا بد للمضمون من أن يفرز شكله الخاص، كما لا بد للشكل من أن يتطور حركيًا ليصبح مضمونًا.



واقع المرأة العربية علمياً وحقوقياً بعد الثورات العربية



بقلم: محمد مستقيم
كاتب وباحث مغربي

هل يمكن اعتبار ما سمي بالربيع العربي نوعاً من الاستدراك للتأخر التاريخي؟ وهل أدى سقوط الأنظمة الاستبدادية إثر هذه «الانتفاضات» إلى تحسين وضعية المرأة العربية أم على العكس من ذلك، تم التراجع حتى عن مكتسبات العهد البائد؟ وهل تغيير الأنظمة المستبدة كافٍ لتحسين وضعية المرأة؟ أم إن التغيير يتطلب تغييراً جذرياً للبنيات التقليدية للمجتمعات العربية، والتي هي مجتمعات ذكورية لاقيمة لدور المرأة وحقوقها فيها؟ أسئلة وأخرى تفرض وجودها، عندما نتحدث عن واقع المرأة العربية علمياً وحقوقياً بعد الثورات العربية.

لاشك أن طرح قضية المرأة العربية ووضعيتها تدخل في سياق نهضوي عام وشامل، يسعى إلى تحديث بنيات المجتمع والدولة والفكر واللغة؛ أي إنها جزء من البنية العامة لتشكل المجتمعات وتطورها عبر العصور. وقد يزداد الموضوع صعوبة، بل وتعقيدا عندما يتعلق الأمر بمسألة هوية المرأة العربية المسلمة وعلاقتها بالتحولات الثقافية والاجتماعية السياسية والاقتصادية التي تعرفها المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

ويتخذ هذا الموضوع طابعاً سجاليا اليوم، بعد مرور ما يزيد عن ثلاث سنوات على هذه الفورات التي شهدتها بعض البلدان العربية تحت مسمى «الربيع العربي»، الذي لازالت تداعياته الخطيرة مستمرة إلى اليوم، ليس في الساحة العربية الإسلامية، بل على الصعيد الدولي والعالمي، إثر تسارع الأحداث خاصة في منطقة الشرق الأوسط (العراق، سوريا، لبنان...)، والتي قد تمتد إلى دول أخرى مجاورة.





إن هذه المنطلقات تدفعنا إلى طرح التساؤلات التالية:

* هل يمكن اعتبار ما وقع ويقع تحت مسمى «الربيع العربي» هو نوع من الاستدراك للتأخر التاريخي الذي عانى منه العرب والمسلمون طويلاً؟ أم أن ما حدث هو مجرد «فورات» أدت إلى عكس ما كانت الشعوب العربية والإسلامية تتمناه؟
* هل أدى سقوط الأنظمة الاستبدادية إثر هذه «الانتفاضات» إلى تحسين وضعية المرأة العربية أم على العكس من ذلك، تم التراجع حتى عن مكتسبات العهد البائد؟
* هل تغيير الأنظمة المستبدة كافٍ لتحسين وضعية المرأة أم أن ذلك يتطلب تغيير البنيات التقليدية للمجتمعات العربية التي هي مجتمعات أبوية وذكورية في غالب شؤونها لا قيمة فيها لدور المرأة وحقوقها؟

هل حدث فعلاً ربيع عربي؟

معلوم أن التحولات الاجتماعية الكبرى التي تعرفها المجتمعات تحتاج إلى تراكم وصراع طويلين بعد المرور بمراحل تاريخية ليست بالقصيرة تؤدي في النهاية إلى تغييرات جذرية للبنى الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وليس فقط ثلاث سنوات من الأحداث والفورات التي عرفتها الدول العربية، حيث اختلطت الأمور على المتتبع لما يجري خاصة بعد تدخل الدول الغربية، التي خلطت الأوراق وقلبت الأدوار وفقاً لمصالحها الاستراتيجية في المنطقة ومراعاة ميزان القوى العالمي وسياسات الحلفاء.

صحيح أن ما وقع في العالم العربي خلق وضعاً جديداً بسقوط رموز الاستبداد وأنظمة الحكم الفردي التي تحكمت في رقاب الناس ما يقارب أربعين سنة باسم التقدمية والاشتراكية والقومية العربية، ولم تكن في الواقع سوى زعامات تقليدية تحكم بالحديد والنار وبعقلية تنتمي إلى القرون الوسطى، وكان من الممكن أن يؤدي سقوط هذه الرموز إلى بداية ثورة شاملة تمس كافة مناحي الحياة العامة للشعوب العربية والإسلامية المقهورة، وتنتج خطاباً ثورياً حقيقياً يناسب الأحداث على أرض الواقع. لكن ما نتج عن هذه المخاضات كان مخيبًا للآمال، وكما يقول الدكتور هاشم صالح في كتابه القيم «الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ»، إن ما يسمى بالربيع العربي لم يحقق حتى الآن سوى سيطرة التيار السلفي على السلطة في بعض البلدان العربية، فهل يمكن وصف ماجرى بالحدث التاريخي؟ إن الحدث التاريخي معناه أن ينتقل الناس من وضع سابق سيّئ إلى وضع لاحق وأفضل، وليس الانتقال إلى المزيد من الظلام والجهل والخوف. إن الأحداث التاريخية الكبرى التي عرفتها الإنسانية قد غيرت وجه التاريخ، وساهمت في التقدم إلى الأمام، مثل الثورة الفرنسية. صحيح أن انتفاضات عربية جرت ضد أنظمة الفساد والاستبداد والحزب الواحد واللغة الخشبية الامتثالية، وأن هذه الأنظمة البوليسية والمخابراتية ساهمت بالفعل في تكلس الفكر والتحنيط الأيديولوجي والشعاراتي. لكن لا نشعر- مع انتهاء بعضها-بحصول قطيعة كبرى مع الماضي، كما يحصل عادة مع الأحداث التاريخية الكبرى، بل بالعكس، فإن نتيجة ما يحدث يجعلنا نحس بأننا نعود إلى الوراء.

إن الانتفاضات العربية الحالية لا تشبه الثورات التي حدثت في الغرب، بقدر ما تشبه ما حدث في إيران في ثمانينيات القرن الماضي، حيث تم تجييش الملايين الذين خرجوا من المساجد والتفوا حول رموز وشخصيات دينية. أما اكتساح الإسلاميين لصناديق الاقتراع، فقد كان نتيجة للوضع السابق على هذه الانتفاضات، حيث ضعف الجناح التنويري الذي ظل غارقاً في تحليلاته المثالية، بالإضافة إلى أن معظم شرائح المجتمع العربي ظلت متدينة

وتقليدية وفقيرة، الشيء الذي جعل منها احتياطاً انتخابياً ضخمًا للإخوان المسلمين والسلفيين[١].

لكن مع ذلك، لا ينبغي الوقوف عند هذا التوصيف السلبي لما جرى، لأن هذا الربيع (كما يقول هاشم صالح) ليس كله سيئا، حيث أعادنا إلى جادة الصواب، معلنًا أن الماضي لم ينته، بل على العكس فهو حاضر أكثر من أي وقت مضى، فالتجاوز لا يتم إلا بعد المعارك المريرة والطاحنة ودفع الثمن، وهذه إحدى قوانين فلسفة التاريخ والحداثة المزعومة التي بنيت عبر الأيديولوجيات، حداثة هشة وسطحية ولا تصمد إلا قليلاً، وهذا ماحدث في معظم الدول التي شملها الربيع العربي. إذن، من إيجابيات ما يحدث هو وضع المثقف العربي

١- هاشم صالح: الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الصفحة ١٦

أمام نفسه، لكي يراجعها ويحدد موقعه الحقيقي في الميدان، ويدرك بأن المعركة الحقيقية لازالت على جدول الأعمال. فنحن أمام دورة جديدة لمكر العقل أو مكر التاريخ، والأصولية مع ذلك لم تنتصر انتصاراً تاما، لذلك ينبغي على المثقف أن يتسلح بالتفاؤل ويعتقد بإمكانية تحسين الوضع البشري، لأن التاريخ له معنى، ويمشي إلى الأمام قصد تحقيق الحرية والسعادة للناس على هذه الأرض، رغم التراجعات التي قد توحي بالعكس، وعلى المجتمعات العربية المعاصرة أن تنجز الثورة التنويرية، وعلى المثقف العربي أن يتحمل المسؤولية الكاملة في هذا الاتجاه؛ فالربيع الحقيقي هو الربيع الفكري الثقافي التنويري، وهو الذي يمهد للربيع السياسي والاجتماعي الذي لا يمكن أن يحدث إلا بالنهضة الثقافية المنشودة التي تؤسس للثورات وتبنيها على أسس متينة[٢].

٢- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



المرأة العربية والربيع:

لقد شاركت المرأة العربية في مجريات الأحداث التي شهدتها البلدان العربية، حيث نزلت إلى الشوارع، وخرجت إلى الميادين والساحات العمومية إلى جانب الرجل، مناضلة تحت الشعار الخالد «الشعب يريد إسقاط النظام»، وتحملت بدورها صنوف القمع وبطش الأجهزة الأمنية والاعتقالات، وسقطت الكثير من النساء في ساحات الانتفاضات، لكن السؤال الذي يبقى مطروحا هو: هل تغير وضع المرأة العربية بعد رحيل الأنظمة القمعية، وصعود هذه القوى التي تولت السلطة في العالم العربي؟

تدل كل المؤشرات على أن وضعية المرأة العربية لا زالت عند نقطة الصفر، حيث وقع تراجع كبير عن الكثير من المكتسبات التي حققتها المرأة، حتى في ظل الأنظمة الاستبدادية الراحلة. ففي تونس مثلاً أعلن حزب النهضة الإسلامي الذي فاز في انتخابات الربيع العربي بأنه يرفض مدونة الأحوال الشخصية وقانون ١٩٥٦ الذي وضع الحبيب بورقيبة وحزبه الحاكم، والذي منح المرأة مساواة كاملة مع الرجل، لأنه في نظرهم يتعارض مع الشريعة الإسلامية، خاصة في مسألتي الطلاق وتعدد الزوجات، بل ظهرت بعض الأصوات الأصولية تطالب بسن قوانين تنص على اتخاذ الرجل جارية والتمتع بـ «ما ملكت يمينه»، بالإضافة إلى قرارات خطيرة في مجال التربية والتعليم، مثل منع الاختلاط في المدارس والثانويات، والحيلولة دون استكمال الفتيات دراساتهم العليا الجامعية...

وهذا دليل قاطع أن المجتمعات العربية لازالت تنظر إلى للمرأة على أنها مجرد أنثى وموضوع رغبة الرجل، وليست إنساناً كامل الحقوق والواجبات، وأنها وسيلة لإنجاب الأطفال ولا يحق لها الحصول على رخصة سياقة أو جواز سفر دون موافقة الزوج أو ولي الأمر. إنها وضعية المرأة في المجتمع الذكوري الذي تحدث عنه الراحل الباحث الفلسطيني هشام شرابي في كتاباته حول المجتمعات البطريكية.

استمرار البنيات التقليدية:

كما قلنا في بداية هذا المقال، فإنه يستحيل النظر إلى قضية المرأة -التي هي قضية معقدة ومركبة- في غياب استحضار مجمل القضايا الأخرى المرتبطة بها، مثل قضايا التنمية والنخبة الحاكمة واحتكار الثروة والسلطة، بالإضافة إلى الجانب الثقافي (الثقافة هنا بمعناها الأنثروبولوجي الواسع)، وكما يقول الباحث مصطفى صفوان؛ فمجتمعاتنا لا زالت تنظر إلى الرجل على أنه متفوق على المرأة، وأن نرجسية الرجال لاتسمح لهم بالمعادلة، وانطلاقاً من نقصها فهي حالة دونية. يقول مصطفى صفوان في كتابه: «إشكاليات المجتمع العربي: قراءة من منظور التحليل النفسي»، بأن الذي يتحكم في هذه الأفكار هو اعتقاد الرجل بأن المرأة لا تملك العضو الذكري، لذلك تحرك في ذاكرته التهديد بالإخصاء، أن يصبح مثلها. ونحن نعرف في اللغة العامية إن تشبيه الرجل بالمرأة يفقده فحولته. وأسوأ الصفات هي أن تنعت بالمخنث أو بالأنثى[٣].

وفي الكتاب الأخير الذي أصدره مصطفى صفوان تحت عنوان: «لماذا العرب ليسوا أحرارا»، أبرز المترجم والباحث النفسي الدكتور مصطفى حجازي بأن الحراك العربي الذي شهدته الدول العربية مؤخراً، قد حرك الطاقات الحية التي كانت مختزنة، والتي اعتقد الحكام المتسلطون على الرقاب بأنهم أخمدوها بواسطة آليات القمع والترهيب، وبدأ الناس يسعون إلى استرجاع حقوقهم واستدراك ما فاتهم من فرص، فسقطت بعض رموز الاستبداد، وظهر أن هناك فجراً جديداً قادماً يبدد الظلمة التي عاشتها هذه المجتمعات منذ عقود. لكن تطور الأحداث بيّن بالملموس بأن التغيير ينبغي ألا يقتصر على إسقاط الحكام المستبدين، لأن الأمر يتعلق ببنيات استبدادية أكبر منهم بل هي التي تسندهم وتكرس قمعهم وقهرهم للشعوب. فالمعركة طويلة النفس، لكن ينبغي خوضها من أجل الكشف عن تلك البنيات الراسخة سياسيا وثقافيا واجتماعيا ودينيا. كما أن بناء المستقبل لا يتم دون هدم تلك القلاع البالية وصولاً إلى استرجاع كيان الإنسان العربي وحقه في الوجود.

> هل تغيير الأنظمة المستبدة كاف لتحسين وضعية المرأة، أم أن ذلك يتطلب تغيير البنيات التقليدية للمجتمعات العربية؟

ويمكن اختزال هذا الكتاب الغني في أطروحة مركزية، مفادها أن بنيات الاستبداد في هذه المجتمعات ترسخت من خلال تحالف ثلاثي: التجريم والتحريم والتأثيم؛ أي من خلال الاستبداد السياسي والأصوليات الدينية والعصبيات القبلية؛ فالاستبداد السياسي يمارس التجريم من خلال أجهزته القمعية التي تحارب كل تمرد وخروج عن الطاعة، كما يتعزز هذا الاستبداد من خلال التحريم الديني الذي يسيطر على النفوس ويخضعها لسلطته، ويتكرس الاستبداد كذلك عبر حكم العصبيات العشائرية القبلية مقابل الحماية وتأمين المصالح. كما أن العلاقات الاستبدادية الناجمة عن هذا الثالوث، تولد علاقات أخرى، تنتشر في البيت والمدرسة والمسجد والعمل والنشاط العام، كما تنتج لا وعيا ثقافياً يسهم بدوره في ترسيخ الاستبداد[٤].

إن الحداثة التي أنجزت في البلدان الأوربية، مرت بعدة مراحل طويلة منذ عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث ظهرت البوادر الأولى للنزعة الإنسانية، تحول الإنسان على إثرها إلى كائن محوري في هذا العالم، بعد ذلك جاءت حركة التنوير بقيادة

٣- مصطفى صفوان وعدنان حب الله: إشكاليات المجتمع العربي: قراءة من منظور التحليل النفسي تقديم أدونيس، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، المركز الثقافي العربي/ بيروت- الدار البيضاء، الصفحة ٢٢٩

٤- مصطفى صفوان: لماذا العرب ليسوا أحرارا، ترجمة مصطفى حجازي، الطبعة الأولى ٢٠١٢، دار الساقي للطباعة والنشر- بيروت، الصفحة ٨

مجموعة من المفكرين الأحرار الذين تجسدت أفكارهم في الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، ثم الإنجازات الهائلة التي حققتها الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، إلى التحولات العميقة التي طالت كافة مناحي الحياة في القرنين العشرين والحادي والعشرين، إثر الانفجار التكنولوجي المعاصر والتطور السريع الذي تعرفه وسائل الاتصال التي حولت العالم كما يقال إلى قرية صغيرة، الشيء الذي أدى ويؤدي إلى تغير كبير في تصور الإنسان لذاته وللعالم الذي يعيش فيه.

تدل كل المؤشرات على أن وضعية المرأة العربية لازالت عند نقطة الصفر، حيث وقع تراجع كبير عن الكثير من المكتسبات التي حققتها

أمام هذه التحولات الكبرى، وجد العرب أنفسهم أمام واقع جديد يتجاوز قدراتهم وإمكاناتهم التقليدية، الشيء الذي عمق أزماتهم وجعلهم ينغلقون أكثر على ذواتهم، رغم تبعيتهم الاقتصادية والسياسية للغرب، وهذا ماكرسه الاستعمار الذي عمق تلك البنيات التقليدية، رغم بعض المظاهر التحديثية التي طبعت المجتمعات العربية المعاصرة، وهذا ما أطلق عليه الباحث الفلسطيني الدكتور هشام شرابي «الأبوة المستحدثة»، التي حافظت على البنيات العتيقة، واستمرت الولاءات العائلية والطائفية أما وضع المرأة، فبقي كما هو عليه، رغم دخولها للمدرسة وتعلمها، لكن المجتمع بقي ينظر إليها كأنثى وليس كإنسان له كامل الحقوق الطبيعية والمدنية التي ينبغي أن تتمتع بها هي والرجل على السواء.

إن حجر الزاوية في النظام الأبوي (والأبوي المستحدث) كما يقول شرابي، يقوم على استعباد المرأة، من هنا كان العداء العميق والمستمر في لاوعي هذا المجتمع للمرأة ونفي وجودها الاجتماعي كإنسان والوقوف في وجه كل محاولة لتحريرها، حتى عندما رفع بعض المفكرين شعار: تحرير المرأة.

إن المجتمع الذكوري الأبوي لايعرف كيف يعرف ذاته إلا بصيغة الذكورية وصفتها، ليس للأنوثة من وظيفة فيه سوى تأكيد لتفوق الذكر على الأنثى، وتثبيت سيطرته وهيمنته عليها. من هنا كانت العقبة المركزية في وجه التغير الديمقراطي الصحي في هذه المجتمعات؛ ففي غياب المساواة بين المرأة والرجل، ينتفي مبدأ المساواة إطلاقاً[٥].

إن المجتمع الذكوري الأبوي لايعرف كيف يعرف ذاته إلا بصيغة الذكورية وصفتها، ليس للأنوثة من وظيفة فيه سوى تأكيد لتفوق الذكر على الأنثى

هل من حل؟

لا زال العرب في حاجة إلى إعادة طرح السؤال الشهير، لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟ من أجل البحث في الأسباب الظاهرة والخفية للتأخر التاريخي الذي تعاني منه المجتمعات العربية الإسلامية؛ فبالإضافة إلى ماقام به علماء الاقتصاد والسياسة والاجتماع في رصد هذه الحالة ومحاولة تشخيصها واقتراح الحلول لتجاوزها، ينبغي على المفكرين أن يأخذوا على عاتقهم الحفر في المجال الفكري والثقافي، علّهم يجدون ما يشير إلى العوامل التي أدت إلى الوضع المشار إليه. إنها مهمة تاريخية تحتاج إلى فتح أوراش ضخمة للتفكير والعمل قصد البحث عن مخرج للثقافة العربية من الفضاء العقلي للقرون الوسطى، بل فك الحصار عن هذه المجتمعات التي عرفت انسداداً تاريخيا طال أمده على حد تعبير الراحل محمد أركون.

أمام المثقف العربي اليوم مهمة جسيمة، وهي المساهمة في تغيير المناخ الثقافي والحضاري العام، لأن أي نظام سياسي-كما يقول جورج قرم- هو نتاج لهذا المناخ ولا بدّ أن يخضع له في نهاية المطاف ويحس أداء٥، كلما ارتقى المثقفون ورجال الأعمال إلى العمل الفكري والعلمي والاقتصادي المتواصل، لإخراج الوطن من التخبط في التخلف والعشوائية. من هنا، ينبغي العودة إلى الأجواء الثقافية للنهضة العربية الأولى، والتي انقطعنا عنها خاصة في مجال المعرفة والانفتاح والتفاعل مع تطور الإنسانية، والاعتماد عليها خصوصاً في المجال المعرفي والتعمق في دراسة التراث العربي الإسلامي، خاصة في الفلسفة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع[٦].

٥ هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، الطبعة الأولى ١٩٩٢، مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت - لبنان، الصفحة ١٦

٦ جورج قرم: العرب في القرن الواحد والعشرين، من فراغ القوة إلى قوة الفراغ، دار الطليعة/ بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الباحث الجزائري إسماعيل مهنانة لمجلة «ذوات»:

لا تزال المركزية الذكورية تتغذّى على النصوص رغم معطيات العصر المناهضة

حاورته: نزهة صادق

أكد الباحث الجزائري إسماعيل مهنانة أن المركزية الذكورية لا تزال تتغذّى على النصوص، رغم معطيات العصر المناهضة، وأن الفكر العربي لم يتناول بالدرس مسألة المرأة من زاوية «الاختلاف الجنسي»، فرواد النهضة والتغيير أمثال حسن حنفي، محمد عابد الجابري، ومحمد أركون لم يشيروا لمسألة الأنوثة والنسوية إلا في إشارات قليلة، كما لم تحاول هذه المشروعات الفكرية إنجاز تأسيس نظري لخطاب جندري كما قدم في الغرب أو حتى في الصين والهند.

كما أضاف أن الفكر العربي لم يطرح أسئلة أنطولوجية حول مسألة المرأة حتى الآن، بقدر ما فكر في موضوعها من ناحية الاستلاب الثقافي للنساء، والفيلسوف لم يكلف نفسه عناء توضيح التواشجات التي توجد على مستوى الهوية والنص، علماً أن موضوع المرأة وهويتها لا يرتبطان فقط بالمقاربات الفكرية والمشروعات المؤسسة للمعنى، بل بتاريخ الديانات التي نشأت في بيئة ذكورية محضة.

بالإضافة إلى ذلك، يجب مراجعة الخطاب العربي المعاصر بشقّيه الديني الإسلاموي، والفلسفي الحداثي/العلماني، لفهم السطحية التي كان يتعاطى بها الخطاب مع الواقع ومع مسألة المرأة التي ليست هوية، وإنما وضع اجتماعي وثقافي أقلّ ما يقالُ عنه أنه وضع استلاب، استلاب اقتصادي وحقوقي وسياسي وعلى كلّ الأصعدة.

*** أنت ممن يدعون المفكرين العرب إلى تجاوز المسكوت عنه في الثقافة العربية الإسلامية، تطرقت في كتابك الأخير «العرب ومسألة الاختلاف» إلى الظاهرة القرآنية والتجلي التاريخي لها في الإسلام، وطرحت أسئلة حول الوجود والكينونة، وتساءلت هل نحن حقاً «جواهر»؟ فهل نحن حقا كذلك؟**

أردْتُ أن أعمّق التساؤل حول العلاقة الملتبسة للإنسان العربي-الإسلامي بأفقه النصّي بوصفه الطريقة الوحيدة للكينونة منذ ظهور الإسلام، حيث أصبحـ(نا) «أمّة كتاب» أي كيف لشعوبٍ كثيرة متعددة ومختلفة ومنتشرة على كل المعمورة أن تعود في النهاية إلى نصّ واحد؛ أكثر من ذلك، بعد طول تأمّل نجد أن الوجود الإنساني في العصر الحديث قد بات فرديّا بشكلٍ لا رجعة فيه، ويصعب تكييفه مع الشرائق الجماعية الموروثة دون السقوط في أنماط عصابية متفشيّة الآن بما يفقع العين.

نَعَم، هناك الكثير من التواشجات بين الهوية والنص، بين التأويلي والسياسي، بين النص والفعل لم نفكر فيها بشكل كافٍ، وهي مناطق من الالتباس أصبحت خاضعة تماماً للتلاعبات السياسية والأيديولوجية وصراعاتها التي لا تنتهي، لأن الفيلسوف لم يكلّف نفسه عناء توضيحها. في كلّ مرة -من تاريخنا- يخرج صراع التأويلات من منطقة الجدل الفلسفي والقانوني والفقهي إلى العنف المسلّح، يتلاشى النص الأصلي نهائياً، ويُسحق «المعنى» لصالح التسويات السياسية، ومع ذلك نعود بعد العاصفة إلى تهجّي النص المؤسس دون أدنى إمكانية في الخروج من هذه الدائرة.

أعتقد أنه حان الوقت لكي نلج عصراً مدنياً يتم تأسيسه على المشترك والإنساني والكوني والمتغير، عصر الصيرورة وهو معنى الحداثة هنا.

*** هل تظنون أن المفكرين العرب المعاصرين أحرار بما فيه الكفاية، لتجاوز إشكالية الصمت هذه، خاصة في علاقتها بالمقدس؟**

حرية الفكر تتطلب التوجّه بالسؤال مباشرة صوب ما يعيق هذه الحرية أولا؛ أي مساءلة كل أشكال الرقابة الذاتية والخارجية التي تجعل المفكر أو الباحث يتجنّب الخوض في مسائل معينة؛ فالتجنّب هو فعل كبت لاشعوريّ بامتيّاز. علاقة المثقّف بالسلطة معقّدة جدا، ويصعب اختزالها في المصالح أو الخوف مثلا، عادة ما يجد المثقف نفسه يدافع عن السّلطة بمحض «قناعاته»،



الدكتور إسماعيل مهنانة، أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة قسنطينة/الجزائر، باحث في مجال الفلسفة الغربية المعاصرة ومناهجها، ويشتغل على القراءات المعاصرة لتاريخ الإسلام ومسألة الهوية وتشكّلاتها. أصدر العديد من الكتب والدراسات، أهمّها: كتاب «الوجود والحداثة» منشورات اختلاف/دار الأمان ٢٠١٢، ومن «الكينونة إلى الأثر» ٢٠١٣، و«إدوارد سعيد، الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري»، كما أشرف على «موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة» ٢٠١٤، وصدر له مؤخراً، كتاب تحت عنوان «العرب ومسألة الاختلاف: مآزق الهوية والأصل والنسيان» منشورات الاختلاف/ ضفاف.

لأن هذه القناعات تأسست داخل موقع معيّن وخاضعة لخيارات يمليها واقع سياسي ما. ولهذا لا يجب التعويل على القناعات الشخصية في بناء جبهة تقدّمية أو حداثية أو حتى حقوقية، بل يجب التفكير في «منظورات» بدل القناعات، فالمنظورات هي مواقف إبستيمولوجية متغيّرة ومتنوعة، ينبغي تنويع المنظورات وزوايا النظر التي نعالج منها مسائل التراث والنص والهوية بدل التشبّث بقناعات شخصية تقود دوما إلى التحجّر.

ليس من مهمّة الباحث أو المفكّر أن ينتج حقائق جديدة أو يلقي بيقينياته على الآخرين، بل عليه أن يكتفي بتوجيه الفكر نحو المناطق الصّامتة والأسئلة المقموعة، وأن يشير إلى الأخطار والمزالق والمطبّات الدوغمائية التي عادة ما يقع فيها الفكر. فقدّ ولّى زمن إنتاج الأفكار الجاهزة، ولم يعد للفيلسوف إلاّ مَلكته في توجيه العقول نحو المسارات التي تحقق مصالحة مع معطيات العصر. وتفنيد الأكاذيب الراسخة كالحقائق، والتي تتأسس عليها كل أنواع السلط والمركزيات.

تتطلب حرية الفكر التوجّه بالسؤال مباشرة صوب ما يعيق هذه الحرية أولا؛ أي مساءلة كل أشكال الرقابة الذاتية والخارجية

*** من يقرأ التاريخ المرتبط بكينونة المرأة العربية، يعلم أنه مهما بلغت المجتمعات العربية، ولو ظاهرياً من تنوير للعقول، وتحرير للفكر، فإن وضعيتها لا زالت تدعو إلى فتح نقاش جدي حول محددات هويتها التي تنبثق أساساً من النص الديني، إلى أي حد يمكن اعتبار، النص الديني، محدداً لهوية المرأة؟**

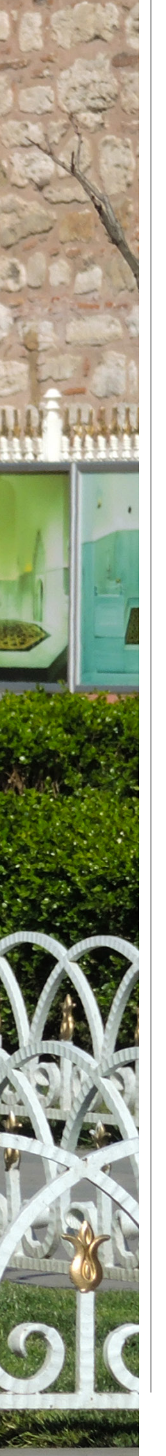
لِنذهب رأسا إلى المشكلة بدل الالتفاف على المسألة، الإسلام والديانات ككل نشأت في بيئات ذكورية، ولم يكن لها بدّ من تكريس المركزية والذكورية، النصوص الصريحة هنا لا تحتمل أي تأويل أو التفاف، لا تزال المركزية الذكورية تتغذّى على تلك النصوص، رغم معطيات العصر المناهضة والمتمرّدة على كل أشكال العبودية. المشكلة الأساسية أن مسألة المرأة وما يلفّها من مركزية ذكورية ليست مسألة تعقيل للعلاقات الاجتماعية كما توحي بذلك القراءات اليسارية المسطّحة للمسألة، إنما المشكلة تحتمل تخريجات تحليل / نفسية وثقافية في غاية التعقيد. فالذكورية ليست مسألة دينية محضة، وإن وجدت تعضيدها النصي في الدين، بل مسألة ثقافية راسخة في المجتمعات التي لم تعرف بعد ثورة صناعية وحداثة وأنظمة ديمقراطية، إنها مشكلة بنيوية، تتجاوز الحلول الفقهية إلى فتح نقاشات وفضاءات إعلامية وديمقراطية حول وضع المرأة كأقليّة مسحوقة تحت البنى اللاشعورية المُعضّدة بقوانين الأسرة (المدوّنة).

*** عرف العالم العربي ما يسمى بالربيع العربي، السياق الذي طرح مجموعة من الأسئلة حول الخطاب المروِّج للثورة وأثره على حياة الناس، يبقى السؤال هل أعاد هذا السياق إنتاج نفس الخطاب؟ وهل تمكن من إعادة صياغة المعنى للإنسان العربي، والمرأة على وجه الخصوص؟**

لم يتناول الفكر العربي بالدرس مسألة المرأة من زاوية «الاختلاف الجنسي»، ولم يطرح أية أسئلة أنطولوجية لحد الآن بقدر ما فكّرها من ناحية الاستلاب الثقافي للنّساء، وهو الوجه الآخر للمركزية الذكورية، حتى الخطاب النسوي العربي كثيرا ما يعيد إنتاج خطاب مقلوب للذكورية.

في الفكر العربي، ليس صدفة أن يثير كتاب «قاسم أمين» «تحرير المرأة» سنة ١٩٠٣، ضجّة كبيرة آنذاك، لأنه كان رمياً لحجر ثقيل في المياه الراكدة للفكر والواقع العربيين، حين نبّه لأهمية المسألة، ولكن الغريب هو أن الملفّ طُوّي نهائياً، ولم يواصل الفكر العربي التفكير في مسألة المرأة والنسوية والأنوثة بأيّ شكل من الأشكال. توالت الكثير من المشاريع الفكرية والمدونات الفلسفية، وتعددت المشارب والاتجاهات والتيارات، من لبرالية، وقومية وتقدمية، أو إسلامية تراثية، والثابت واحد تغييب مسألة الأنوثة والنسوية.

لنقرأ مثلا مدونات كبرى، مثل كتابات عبد الرحمان بدوي، أو حسن حنفي أو محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وهي مدونات حداثية وتقدمية في معظمها، ومع ذلك لا نجد إلا إشارات قليلة لطرح مسألة الأنوثة والنسوية محل الدرس الفلسفي، والنقاش الفكري والنقدي، لا واحد من هذه المشروعات حاول التأسيس النظري لخطاب جندري، بالطريقة التي تطرح بها في الغرب أو حتى الهند



والصـين حاليـاً. باسـتثناء قلّـة هامشـية، مثـل كتـاب نـصر حامـد أبي زيـد: «دوائـر الخـوف.»

المسـألة في الحقيقـة لا شـعورية، تتجـاوز بكثـير إرادة التفكـير الفـردي للمفكـر العـربي، يتجّنّـب المفكـر العـربي والمثقـف عمومـا، طـرح مسـألة الأنوثـة بشـكل جـذري، لأن ذلـك يخلخـل كل الخلفيـة الاجتماعيـة والثقافيـة التـي يعيـش داخلهـا، ويسـهم بشـكل شخصي في تقويتهـا. فالمفكـر العربي يفكّـر بمقـولات وأدوات معرفيـة حداثيـة لكنـه يعيـشُ واقعـا تراثيـا متخلفـا، قبَليّـا وتقليديـا، ويدخـل في علاقـات اجتماعيـة تقليديـة، مثـل الـزواج وتربيـة الأولاد، والعلاقـات الأسريـة، إنـه منخـرط فيهـا دون تغيـير، أو مقاومـة أو رفـض، حـتى ولـو كان غـير مقتنـع بهـا فلسـفيا، فهـو يتجنـب الدخـول معهـا في مجابهـة فلسـفية حقيقيـة.

أخـيرا وليـس آخـرا، ثمـة ردّة حداثيـة عاصفـة عرفهـا





لم يتناول الفكر العربي بالدرس مسألة المرأة من زاوية «الاختلاف الجنسي»، ولم يطرح أية أسئلة أنطولوجية لحد الآن

الفكر العربي منذ أكثر من عشرين سنة ولأسباب سياسية وتاريخية يطول شرحها، لقد تحول الفكر إلى فكر إسلامي وفقهي في مشاريع طه عبد الرحمان، وأبي يعرب المرزوقي مثلا، حيث تمت إعادة إنتاج المقولات الفقهية القديمة التي يستحيل ضمنها أيّ تفكير جدّي وجذري للمسألة النسوية.

*** استطاع رواد التجديد في الفكر الإسلامي على سبيل المثال: المفكر عبد الله العروي، والراحل محمد عابد الجابري، وفتحي بن سلامة، والراحل نصر حامد أبو زيد وغيرهم، من إعادة النظر في النصوص الدينية، فهل استطاعوا تكسير قواعد الصمت أم أعادوا فحسب إنتاج هوامش أخرى؟**

العائق الأساسي الذي كانت تواجهه تلك المشاريع الرائدة هو عائق إبستمولوجي. تنهل قراءات كل هؤلاء الروّاد مصادرها من أفقين متناظِرين ويتبادلان التفسير: من جهة أفق المصادر الاستشراقية والدراسات الغربية المتبحّرة في تاريخ الإسلام، والتي لا نملك غيرها في عصرنا، ومن جهة ثانية تنهل من مصادر تراثية محققة من طرف الفيلولوجيا الاستشراقية نفسها، المشكلة أن كل مصادر المستشرقين تعود إلى كتب التراث تلك (الطبري، البلاذري، ابن هشام، الطرطوسي...إلخ).

تبيّن الدراسات الفيلولوجية نفسها أن كل هذه المصادر تتناسل عن مصدر واحد في النهاية، فكتّاب السيّرة مثلا كلهم يعودون إلى سيرة ابن هشام التي كتبها ابن اسحاق، هكذا نجد أن الواقعة التاريخية الفعلية لحياة الرسول أو الصحابة بقيت مختفية خلف حجاب أو ساتر معرفي يقدّم الوقائع من منظور واحد، ولم ينفذ بعده أحد لمعرفتها من زوايا أخرى. فالمصادر التراثية تحيل الباحث إلى تحقيقها الاستشراقي والفيلولوجي الحديث، وهذه الأخيرة تحيله بدورها إلى الأولى، حيث يبقى يراوح مكانه بين جدارين معرفيين لا يستطيع اختراقهما.



أولا يجدر بالفكر العربي فكّ عقدة الاستشراق هذه، والانخراط في خطاب علمي باحث في نصوص التراث بدل اتهام المستشرقين بالانحياز أو ازدراء التاريخ الإسلامي، ويتطلّب الأمر أيضا حريّة أكاديمية وسياسية تُسوّغ للباحث في التراث طرح كل الفرضيات ومساءلة كل الهوامش المسكوت عنها، والشّك في كل المسلمات البحثية الموروثة والجدار السردي الذي بُني في القرن الثاني والثالث والرابع للهجرة بناءً سياسيّا محكما.

مشكلة المشاريع النقدية العربية هي أنها بقيت سجينة الكثير من المسلّمات التي لم تجرؤ على مساءلتها، وخاصة تلك المتعلّقة بتشكّل «العقل» العربي-الإسلامي في صدر الإسلام، تلك المرحلة الغامضة والمُغيّبة خلف مسلّمات الاستشراق وتواتر الرواة وكتّاب السير والمغازي.

*** هل الارتباط بالموروث وبالماضي من الأسباب التي ساهمت في جعل المرأة مواطنا من الدرجة الثانية؟ وهل المقاربة العلمانية هي الحل؟**

علينا أن نراجع الخطاب العربي المعاصر بشقّيه الديني الإسلاموي والفلسفي الحداثي/العلماني منذ قرن من الزّمن، لنفهم السطحية التي كان يتعاطى بها الخطاب مع الواقع. لقد ظهر الخطاب الإسلاموي في عشرينيات القرن العشرين في أعقاب صدمة إلغاء الخلافة التي كانت مجرّد عبء رمزيّ على التاريخ، هنا ظهرت حركة الإخوان المسلمين في مصر، فجبّت الخطاب الإصلاحي الذي كان أكثر عمقاً، يقوم خطاب الإخوان وبقية السلفيات على فهم سطحي، وتشبّث بمظهر الدين بدل البحث في مقاصده البعيدة، فننظر مثلاً إلى قضايا فقهية مثل: تحريم الخمر ولحم الخنزير وتحريم التبنّي والربا.. راح الخطاب السلفي ينفق كل جهوده في تبرير هذه التحريمات بحجج عصرية تدّعي السند العلمي بدل إنفاق الجهد في البحث عن المقاصد العليا للدين والشريعة. فإذا كانت السنّة قد جبّت الإسلام الأول، فالسلفيات المعاصرة قد جبّت السنة والإسلام معا.

هل العلمانية هي الحلّ؟.. المشكلة أن العلمانية تعرضت للتشويه في العالم العربي من طرف العلمانيين بغير قصد ومن طرف الإسلاميين عن سابق قصد وترصّد. فالعلمانية ليست عقيدة ولا هي أيديولوجيا وليست وصفة سحرية لواقع تاريخي معقّد. العلمانية مبدأ بسيط يمكن تكييفه مع كل الثقافات، مبدأ الفصل القانوني بين المجال العام والمجال الخاص، مبدأ حقوقي ينبثق عنه تعريف قانوني للحرّيات الفردية والشخصية بحث يكفل للجميع الحق في ممارسة حياته الشخصية والدينية، ويحصّن المجتمع ضدّ المنازع الشمولية والاضطهادية التي تسم تاريخ كل الأديان فيما مضى.

*** أنت من المهتمين بإشكالية الهوية وعلاقتها بالمقدس، فهل هوية المرأة العربية اليوم في نظركم تتشكل في أساسها على النص؟ أم إنها هوية في تغير دائم وفي تصادم مع جدلية الماضي والحاضر؟**

> إن التيار التحديثي الذي يستلهم البراديغمات الكبرى للفكر التنويري الغربي أبان عن محدودية قدرته على ترسيخ فكرانية حرية المعتقد

لا توجد أيّة هوية نهائية وناجزة ومكتملة، سواء كانت هويّة ثقافية أو لغوية أو جنسيّة، كل الهويّات عبارة عن تشكّلات حيوية داخل الزمن؛ أي إنها دوماً في حالة صيرورة، لنتأمل مثلا حركة المتحوّلين جنسيا في الغرب، les travestis، التحقيقات في الظّاهرة تكشف أن هناك من يتنقّل بين الذكورة والأنوثة أكثر من مرّة كمن يتنقل بين بلدين. الأمر ينسحب على كل الانتماءات الثقافية والدينية أيضاً، يجب تحرير إرادة الانتماء من طابعها القسري والقَدري، وتسليمها إلى قيد الخيارات الشخصية وإيتيقا السعادة.

«المرأة العربية» ليست هوية، وإنما وضع اجتماعي وثقافي أقلّ ما يقالُ عنه أنه وضع استلاب، استلاب اقتصادي وحقوقي وسياسي وعلى كلّ الأصعدة، وهي مشكلة كل المجتمع رجالاً ونساءً، أو لنقل مشكلة القوى الحيّة في مواجهة القوى السلبية والرجعية التي تتلفّع بالدّين لكي تدافع عن امتيازات ذكورية أقل ما يقال عنها، إنها مخاوف مرَضية.



التطرف الديني؛ نحو مقاربات تفسيرية

بيبليوغرافيا ملف المرأة بين الديني والثقافي:

- «في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، نصوص مختارة»، تأليف: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، مصطفى لعريصة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٣
- «الرهان الثقافي وهم القطيعة»، تأليف: عبد الله حمودي، إعداد وتقديم: محمد زرنين، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١١
- «باراديغما جديدا لفهم عالم اليوم»، تأليف: ألان تورين، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١١
- «العرب في القرن الواحد والعشرين، من فراغ القوة إلى قوة الفراغ»، تأليف: جورج قرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١
- «خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية»، تأليف: فهمي جدعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠
- «إشكاليات المجتمع العربي، قراءة من منظور التحليل النفسي»، تأليف مصطفى صفوان وعدنان حب الله، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ٢٠٠٨
- «طروحات حول المسألة الاجتماعية»، تأليف: محمد جسوس، منشورات الأحداث المغربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣
- «قضايا في الفكر المعاصر»، تأليف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٣
- «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي»، تأليف: هشام شرابي، ترجمة: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٩٩٢



المرأة العراقية في أزمنة العصف المركَّب



بقلم: د. رسول محمد رسول
باحث عراقي في شؤون الفكر الفلسفي

في عصر الربيع العربي، وهو عصر عصف مركَّب، يحلو لبعض المراقبين تقديم رؤية إيجابية لحالة المرأة العربية، مستفيدين من فكرة أن الأنظمة العربية التي انهارت كانت تعمل بصور قمعية متعدِّدة الأشكال ضد واقع المرأة العربية، حتى إنهم تفاءلوا كثيراً بأن واقع هذه المرأة سيتغير نحو الأفضل، إذا ما تغيرت الأنظمة العربية، إلاّ أن مزيداً من الخسارات المتتالية مُنيت بها - المرأة - في غير بلد عربي، وقد تكون حالة المرأة المصرية، وكذلك حالة المرأة التونسية، وإلى حدٍّ ما حالة المرأة اليمنية، أنها لم تعان من جملة انتهاكات صاخبة مقارنة بما جرى للمرأة العراقية والسورية والليبية في ظل تفاقم الأوضاع الأمنية في بلدانها، وتحلُّل أنظمة الحياة اليومية على نحو سافر؛ فهذه البلدان الثلاث تشترك في انهيار النظام السياسي المركزي السابق في حالة العراق وليبيا، وترديه في سوريا، وهي تشترك أيضاً في نمو ظاهرة العنف الدموي المسلح الذي طال جميع فئات المجتمع، ومنها المرأة.

> كان انتماء المرأة العراقية إلى حزب سياسي، غير حزب البعث العربي الاشتراكي، يعني كارثة تودي بحياتها إلى الجحيم

في حالة العراق، تفاقمت كل مظاهر الحياة صوب الانفلات الشامل بُعيد نيسان/ أبريل ٢٠٠٣؛ فالنظام السياسي وقد انهار برحيل (صدام حسين)، ومن ثم إعدامه، والمنظومة العسكرية والأمنية التي كانت تابعة له قد فُككت، ما انعكس على النظم الاجتماعية الأخرى برمتها لتصاب بالعطب والانهيار والفوضى غير الخلاقة، ما ولَّد قيماً جديدة على أعقاب قيم سابقة تبدو الآن بالية في منظور دعاة الأنظمة السياسية الجديدة الواهمة.

في أزمنة الدولة البعثية المنهارة، ما كان الهمُّ الديني يشكل عبئاً كبيراً على حالة المرأة العراقية، وذلك لأن الممارسة الدينية كانت تحت سيطرة الدولة ذات الأفق القومي الوطني الليبرالي إلى حدٍّ ما، صحيح كانت الدولة البعثية قد قننت التجربة الدينية وفق مصالحها الحزبية وأيديولوجيتها البعثية أحادية البُعد، إلاّ أنه لا سلطة للمؤسسة الدينية، الشيعية والسنية، على المرأة العراقية سوى من باب الالتزام الشخصي والفردي، وعدا ذلك، كان أي سلوك تحزُّبي ديني مذهبي يخضع لقمع السلطة؛ فانخراط المرأة العراقية، الشيعية/ الجعفرية وكذلك السنية، العربية والكردية مثلاً، في منظومة دينية حزبية، كان يعني الملاحقة الحزبية البعثية، والقمعية والقضائية من جانب القانون، كون الدولة البعثية قد سنت قوانين منافية للحريات الدينية تحظر انتماء المرأة، وكذلك الرجل، إلى أية منظمة حزبية دينية ذات أفق إسلامي أو إسلاموي متطرف بحسب منظورها الأيديولوجي.

منذ مجيء حزب البعث إلى السلطة في عام ١٩٦٨، حتى بدأت سلسلة منظمة من الإجراءات لقمع الحريات الدينية في العراق، بدأت بإعدام الشيخ (عبد العزيز البدري) عام ١٩٦٩، وتوالت سلسلة الإعدامات للأسر الدينية مطلع سبعينيات القرن العشرين، بالتسفير على أسس جهوية إلى خارج العراق بحجة أنهم من التبعية الإيرانية، وإسقاط الجنسية العراقية عنهم، ومسلسل الإعدامات لرجال دين وفقهاء كثر حتى وصلت الذروة إلى إعدام الشهيدة العراقية (بنت الهدى) وشقيقها الإمام (محمد باقر الصدر) في عام ١٩٨٠، ما ترك أثراً بالغاً في المجتمع العراقي والعربي والإسلامي.

في مقابل ذلك، كان انتماء المرأة العراقية إلى حزب سياسي، غير حزب البعث العربي الاشتراكي، يعني كارثة تودي بحياتها إلى الجحيم. ومنذ مطلع سبعينيات القرن العشرين، شهد العراق قمعاً مُنظماً للمرأة العراقية اليسارية، حيث الاعتقال والسجن والتعذيب والإبعاد والطرد والانتهاك الجسدي بشكل سافر، كانت المرأة العراقية الشيوعية والليبرالية غير البعثية تدفع ثمنه مثلما كانت المرأة العراقية الإسلامية تدفع الثمن ذاته.

بدأ الربيع العربي منذ عام ١٩٩١ في العراق، عندما انتفض العراقيون ضد نظام صدام حسين، ويومها قمع نظامه تلك الثورة بمباركة أمريكية خليجية صهيونية واضحة، وكلف ذلك المنتفضين ثمناً كبيراً، وعادت صورة ذلك الربيع مرة أخرى عندما انهار نظام صدام حسين في عام ٢٠٠٣، لتتوالى صوره تالياً في غير بلد عربي، ولكن على نحو صاخب ضمن استراتيجية أمريكية خليجية عربية صهيونية تهدف إلى تدمير حالة الإنسان العربي في كل مكان وليس في الدول التي انهارت الدول القطرية المركزية فيها فحسب.

نتيجة كل ذلك، لم يجن العرب سوى الخراب الشامل، وكانت المرأة في هذا المشهد الكائن الأكثر تضرراً وهزيمة. في العراق، صارت المرأة تواجه تحديات مركَّبة، وكان المحتل الأمريكي يعبث بمصائر النساء العراقيات على طريقته الخاصة عندما بدأت بعض مناطق المجتمع السني العراقية تجافي الوجود الأمريكي في العراق الجديد على نحو مسلح، فكانت الملاحقات والاعتقالات للرجال تنعكس على حالة المرأة بداية، ومن ثم دخلت المرأة في أتون الاستفزاز والاعتقالات، وحتى التعذيب وانتهاك الجسد.

> في العراق الجديد، صارت الممارسة الدينية المسيسة تلعب دوراً مركزياً في التأثير السلبي على وجود المرأة

وعندما حل العنف الدموي الذي كان يقوده البعثيون الصداميون بجانحهم العسكري الذي توافق مع أجنحة تنظيم (القاعدة) المسلحة في العراق من حيث الهدف، صارت المرأة العراقية عامة تواجه العنف الدموي يومياً، فعشرات السيارات المفخخة وذوي الأحزمة الناسفة Wكانوا يفجرون الجسد العراقي أشلاءً في الشوارع، وبالتالي صار التحوُّل الخطير عندما آلت كينونة المرآة العراقية إلى جسد رخيص يمكن تفخيخه وتفجيره، ليتشظى فُتاتاً في أي مكان بغرض قتل العراقيين، فأصبح ذلك الجسد قاتلاً مقتولاً في آن واحد.

في العراق الجديد، صارت الممارسة الدينية المسيسة تلعب دوراً مركزياً في التأثير السلبي على وجود المرأة؛ فهناك ممارسة دينية متشدِّدة حدَّ العنف الدموي تقودها الجماعات المسلحة من كل الطوائف، ما أدّى إلى انخراط المرأة ذاتها في سُبل تكيف جديدة، منها اللجوء الصاخب إلى ارتداء الحجاب الإسلامي كغطاء وقاية في ظل هيمنة الجماعات الدينية المسلحة وغير المسلحة على المشهد العام في الدولة والمجتمع، تلك الجماعات التي صارت تحاسب المرأة في ضوء حجابها، وهنا أصبح (الحجاب) معول وقاية زائف، كونه حل ضيفاً قسري الوجود في ظل واقع سياسي هش وآخر ديني متسلط في أزمنة الحرية الزائفة.



لقد منح التغيير الجذري في العراق للفرد مساحة التمتع بمنجزات الاتصالات الفضائية العابرة للجغرافية، فصارت المرأة تتوغَّل في عوالم جديدة؛ الأنترنت، التلفزة الفضائية، الموبايل، وغير ذلك من قنوات الاتصال المباشر والفوري، لكن كل تلك المساحة باتت تنعكس سلبياً على وجود المرأة في ظل التعامل المفرط الذي وجدت نفسها فيه ضائعة في دوامة من العلاقات الجديدة التي تمارسها من داخل منزلها. أما في العالم، خارج ذلك، فهي محجبة خوفاً من سلطة سياسية تدعي الحرية وحقوق المرأة، وكذلك من سلطة دينية حزبية مسلحة هي دائماً على أهبة الاستعداد لتوجيه رصاصة الرحمة لرأسها أو التخفي وراء ثوب واق يحجب جسدها عن شهوات اللامعقول اليومي زوراً.

منذ سقوط مدينة الموصل، ومناطق أخرى تقطنها أغلبية عراقية سنية، أصبحت المرأة العراقية في مرمى مختلف؛ فهي لم تعد مسكونة بالخوف من سلطة الفقيه الجديد، ولا من سلطة رجل السياسة الجديد الذي يشتري عشر نساء بدولارات العمالة لغيره، إنما من سلطة الفحولة الداعشية الجديدة التي تخير المرأة العراقية بمسارات عدّة؛ فإما الانخراط في مبايعة (خليفة المسلمين) ودولته المزعومة لتأمن أو ربما لا تأمن، وإما يتم سبيها كأمة متاحة للبيع في سوق النخاسة، وإما تنخرط في برنامج جهاد النكاح لإطفاء نار الذكورة الداعشية الهائج، وإما مصيرها القتل ذبحاً بعد رجم ورجم مضاعف!

تلك صور بشعة رآها العالم، كل العالم، في مدينة الموصل وضواحيها، كما رآها الناس في مدن سورية عدة، وفي العراق تم أسر بنات الطائفة الأزيدية كسبايا، ثم بيعهن في سوق النخاسة بعد انزال النكاح بهن، بينما تم ذبح نساء عراقيات أخريات من الطائفة السنية لعصيانهن أمر الخليفة الجديد، وعند الرحيل عن مدينة احتلها الداعشيون، نجد المرأة ضائعة في خيام النازحين، وتلك كارثة أخرى، فالخيام وما أدراك ما الخيام، فلا تعرف المرأة فيها؛ هل تنجو من تلصص الآخرين عبر ثقوبها على جسدها، أم تنجو من برد وصقيع جامد يحيطها، أم تتمكن من توفير لقمة طعام لعيالها؟؟

أما على الضفة الأخرى، فازدياد نسبة المطلَّقات يبدو أمرا مثيراً للمتابعة، وسجلات الخيانة الزوجية، وممارسة الدعارة المنظمة تحت يافطات دينية، زواج المتعة، زواج المسيار، والقتل دفاعاً عن الشرف، وازدياد نسبة الفارات من أسرهن، وعمليات انتحار النساء، فضلاً عن انخراطهن في تعاطي المخدرات، فكلها تبدو صوراً أخرى لهزيمة المرأة بين سلطتين فاحشتين؛ سلطة الديني الزائفة في كل صورها، وسلطة السياسي الفاسدة في كل صورها، إنه العصف المركَّب الذي يحيق بالمرأة العربية مطلع القرن الحادي والعشرين.

العدالة وسؤال الثقافة عن مؤتمر جامعة كاسل الألمانية



بقلم: عادل حدجامي
كاتب وباحث مغربي متخصص في الفلسفة

بدعوة كريمة من الدكتور سرحان ذويب وشعبة الفلسفة بجامعة كاسل الألمانية، حضرت في نهاية العام الماضي مؤتمراً دولياً بهذه الجامعة الفتية. كان موضوع اللقاء هو «العدالة من منظور ثقافي-متعدد وكوني»، وقد انعكست هذه التعددية فعلا في التنوع الذي طبع مرجعيات المشاركين الذين توزعوا بين فقهاء قانون وفلاسفة ومشتغلين ومتخصصين في قضايا العلوم الدينية والسياسية كما انعكس في انتماءاتهم؛ إذ كان بينهم منتمون إلى جامعات ألمانية وأخرى نسماوية وعربية. برنامج المؤتمر كان كثيفا ومنضبطاً، إذ تم فيه تقديم ثماني وعشرين مداخلة في المجموع شملت المحاضرات والرؤى النقدية. والحقيقة أن المشاركين جميعهم أعطوا وجها مشرقا عن الفكر الفلسفي والقانوني، سواء في مداخلاتهم الخاصة أو في تعقيباتهم النقدية التي تلت مباشرة المداخلات، إذ إن نظام المؤتمر كان يقتضي أن تتلو كل مداخلة قراءة نقدية معدة مسبقا يتكفل بها زميل من ثقافة أخرى مغايرة، فلا يقبل أن تقدم محاضرة دون أن ينفتح لها أفق نقدي مقابل. فالمعرفة، وتماشياً مع تصور المؤتمر كما فهمته، لن تتحقق إلا بالتفاعل «الأفقي» الذي يتخذ من النقد أساسه، وليس بالإلقاء العمودي الذي يتقدم فيه المحاضر، باعتباره «مصدر» العلم، هكذا فقد وجدنا فيلسوفا وفقيه قانون كبير، مثل هانز يورغ زاندكولار يصغي لمداخلة نقدية تعقّب على محاضرته، ويجيب باستفاضة عما عرضته من أسئلة، بل ويشير إلى أنه سيسعد باستحضار ما قدمته هذه القراءة وما تلاها من إضافات في المناقشة عند التحرير النهائي لنصه. كل هذا كما ذكرت

> النقاش الذي كان تقنيا في جوانب كثيرة منه في المؤتمر، طبعه استحضار دائم لمرجعية القانون الدولي ومواثيق حقوق الإنسان وبنودها

يستند إلى تصور «تفاعلي» في إنتاج المعرفة يختلف تماماً عن منطق «قول الحقيقة» وامتلاكها، إذ من المعروف أنه لم يعد من الممكن اليوم، أمام تشتت المعارف ونزوحها نحو التخصص والتشعب، الدفاع عن تصور منغلق أو مكتف بذاته عن فعل التفكير؛ ف«الحقيقة»، إن كان لها أن توجد، فإنها ستكون إنتاجاً واختراعاً يتحقق في الوسط وفي التلاقيات، وليس «اكتشافاً» يصل إليه رجل منقطع عن دينامية التفاعل الجماعي هذه.

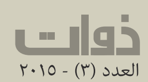
فيما يتعلق بالمداخلات العربية، فقد كان ميسمها هو التركيز على البعد «التجريبي» من خلال استحضار التجارب السياسية العربية و«الثالثية» عموماً، سواء في مستواها النظري كما كان الحال مع الأستاذ فتحي التريكي في مداخلته عن مفهوم العدل في التراث (ناقشه الأستاذ ماركوس كنار)، أو الأستاذ أنور مغيث في استقصائه لتراث بعض رموز الفكر السياسي في مصر الحديثة (ناقشه الأستاذ هولغر تزابف)، أو في مستواها التجريبي الصرف كما هو الشأن مع المداخلات التي تناولت الأحداث السياسية التي عرفتها بعض البلدان العربية في السنوات الأخيرة. النقاش الذي كان تقنيا في جوانب كثيرة منه، طبعه استحضار دائم لمرجعية القانون الدولي ومواثيق حقوق الإنسان وبنودها، لم يكن من الممكن ألا يتعرض لقضايا فلسفية أكثر تجريدا من قبيل مسألة الهوية والثقافة والاقتصاد والدين، وهكذا فمن بين الأسئلة التي حضرت في مداخلات كثيرة قضية «تاريخية» ونسبية التصورات التي تحتكم إليها هذه القوانين والمواثيق التي يراد لها أن تكون كونية، وذلك من خلال بسط بعض المسلمات الضمنية التي تسكن هذه المواثيق، ومن خلال اقتراح بعض الممكنات القيمية والسياسية المختلفة التي ينبغي أن تستحضر، إذا ما رغبنا في صياغة مفهوم إنساني كلي فعلا عن معنى العدالة والمساواة، وفي هذا السياق أورد عدد من المتدخلين تجارب حية للعديد من الدول، من مثل تونس وتجربتها في صياغة الدستور في الفترة التي تلت الثورة، وجنوب إفريقيا التي قدمت في تجربتها للمصالحة الوطنية بعد نهاية الأبرتايد أدوات جديرة بالانتباه، إذ استطاع هذا المجتمع المركب ثقافيا طي صفحة الميز العنصري، وفتح إمكان جديد في التعايش باعتماد مرجعيات محلية خالصة جمعت القانوني الصرف بالأخلاق الذي يجد أصوله في المشترك الديني والثقافي لهذا الشعب. في هذا السياق أيضا، تم ذكر التجربة التي عاشها المغرب في نهاية القرن الماضي، والتي اصطلح عليها بتجربة الإنصاف والمصالحة، فتم الحديث عما ميز هذه التجربة من حسنات، والتي كان أهمها توفر إرادة سياسية مبدئية لأجل فتح هذا الملف المؤلم من تاريخ المغرب المعاصر، كما تم في هذا السياق التعرض لما حكم هذه التجربة من نواقص، تعلقت أساسا بمحدودية طموح وأفق هذه المبادرة واحتكامها إلى الرغبة في حفظ توازنات مرحلة انتقال الحكم التي عرفها المغرب نهاية القرن. وفي سياق الحديث عن هذه التجارب «الأخرى» أيضاً، تم التعريف ببعض الاجتهادات الفلسفية والقانونية لبعض المفكرين الذين نادراً ما يتم استحضارهم خصوصاً من أمريكا اللاتينية.

حوار ونقاش مثل هذا، لم يكن ليكون مستكملاً لعناصره دون استحضار البعد الاقتصادي وأثره، إذ إن الاقتصاد الرأسمالي هو قدر هذا العصر الذي يحكم كل مناحيه حتى الأكثر معيارية منها، لهذا، فقد حاولت بعض المداخلات تقديم تشريح لعلاقة العدالة كمفهوم بواقع هذا المجتمع بكل مقتضياته القيمية والاقتصادية وأثر كل ذلك على معنى الفكر والتعددية الثقافية والدينية، وقد كانت لغة النقد هي المهيمنة بالنظر لكون عدد من المشاركين هم من المختصين في مجال الفكر الألماني النقدي بأسمائه الكبرى من مثل هونيت وهابرماس، فمكان المؤتمر لم يكن يبعد إلا بكيلومترات قليلة عن مدينة فرانكفورت منبع هذه النظرية ومصدرها، بيد أن ذلك لم يمنع من حضور التصورات الأخرى والمضادة أحيانا، إذ كانت أسماء من مثل هانز كيلسن وروولز تتكرر باستمرار، وهو ما جعل النقاش قويا ومحتدا في بعض اللحظات.

> لا يمكن اعتماد قانون «كوني- تعددي» ما لم يتحرر هذا القانون من وحدة المرجعية و أولوية النظري والمعياري على العملي والمعيش

المدار الفكري العام للمؤتمر تعلق بعنصرين متداخلين، المفاهيم والمستندات النظرية المعيارية لمعنى القانون والحق والعدالة كما تمت صياغتها من جهة، وحدود هذه المستندات والمعايير كما كشفت عنها التجارب «الواقعية» في الثقافات والسياقات المختلفة من جهة أخرى، والخلاصة كانت هي دعوة فقهاء القانون الدولي ومنظريه إلى ضرورة استحضار هذه التجارب والتعلم منها، فلا إمكان لاعتماد قانون «كوني- تعددي» فعلا ما لم يتحرر هذا القانون من وحدة المرجعية و أولوية النظري والمعياري على العملي والمعيش؛ ففي مجال القانون وفلسفته، ينبغي على النظر أن يكون أداة عمل تتطور بتطور وتغير الواقع وأسئلته.

والحقيقة أن هذا الحوار لم تعتوره في أية لحظة، بحسب ما شهدته شخصياً، أية نزعة عصبية ثقافية في تناول كل هذه المسائل، رغم بعض الاختلافات التي بدت واضحة، إذ رأينا زملاء ألمان ونمساويين يقدمون مفاهيم ذات أصول غير غربية تماما، باعتبارها اقتراحات ذات وجاهة أخلاقية وفلسفية تجعل منها قابلة مبدئيا لأن تشكل أساسا لما يمكن أن يكون كونياً.

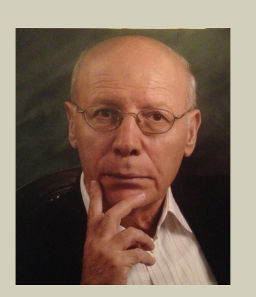


ما ينبغي ذكره من باب الاعتراف أخيراً هو أن كل هذا النقاش، والآفاق التي فتحتها هذه الندوة لم تكن ممكنة دون الجهد الخاص الذي بذله الدكتور سرحان ذويب لإعداد الملتقى واستحضار التجارب الفكرية العربية الشابة منها وملاقاتها مع أسماء أكثر رسوخاً. وشخصيا، أعتقد جازما أن هذه الثقافة، ثقافة الانفتاح على الآخر والإنصات إلى مقاربات فكرية متعددة وممارسة النقد تجاه الذات والغير تمثل أحد العناصر التي تنقصنا بشكل كبير في ثقافتنا العربية التي تبقى، مهما قلنا، مسكونة ببعض التوجس من كل ما هو منفتح ونسبي و«شاب».

انظر الورقة العلمية وبرنامج المؤتمر

http://globaleethik.files.wordpress.com/٠٩/٢٠١٤/tagung-gerechtigkeit-programmzettel.pdf

إشارات: ما أؤمن به



بقلم: د. فهمي جدعان
كاتب ومفكر عربي

في حـدود المسـاحة المتاحـة، أسـتعين بلفـظٍ جعلـه ابـن سـينا عنوانـاً لأحـد كتبـه، وهـو كتـاب الإشـارات والتنبيهـات، قـدرتُ أن أسـتحضر بعـض الإشـارات الـتي تـتردّد بـين المعـرفي والوجـداني، إشـارة دالّـة عـلى بعـض مـا أؤمـن بـه، ممّـا ينتسـب بـه إلى الحـدّ الأول مـن حـدَّي هـذا المنـبر، الإيمـان والمؤمنـون، وأن أمـرّ بثلـة مـن الأفـكار والمواقـف المرتبطـة بالثقافـة في علاقتهـا بالديـن والمواطنـين.

أنبـه إلى أنـني حـين أتكلـم عـن الديـن في ثنايـا هـذا القـول، أرجـو أن تضعـوا بـين قوسـين، مـا تسـوقه العقـول الوضعيـة، ولا أقـول العلميـة، في شـأن الأديـان، في السـياقات التاريخيـة وفي التطـورات الخاصـة بـكل ديـني منهـا، وأن تعتـبروا الديـن الـذي أعـرض للـكلام عليـه، بمـن هـو فيمينولوجـي مبـاشر يتعلـق بالمؤمـن في وعيـه بالوجـود في العالـم، وفي العلاقـات المتشـخِّصة بذاتـه والآخريـن وبالمطلـق.

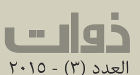
إشـارة: أسـلِّم بـأن الإيمان فعـلُ تصديـق، وأنـه بمـا هـو كذلـك، حالـة معرفيـة ووجدانيـة، تذهـب في دروب متباينـة تبايـن أنمـاط القـول والتصديـق عنـد المؤمنـين؛ فريـق يطلـب شـهادة العقـل؛ وفريـق يأنـس بحساسـية وجدانيـة حاصلـة، فريـق يؤمـن باقتـداء مثال إنسـاني يـراه فـذاً، وفريـق يؤمـن بأنـه يشـعر بـأنّ قـوى غائيـة حاضنـة تحضنـه وتحميـه مـن الـشرور.

> أسلِّم بأن الإيمان فعلُ تصديق، وأنه بما هو كذلك، حالة معرفية ووجدانية

طرائـق الإيمـان تتعـدَّد، حـتى يمكـن القـول إنهـا بعـدد الذيـن يؤمنـون.

إشـارة: لا ينحصر الإيمـان في معـنى واحـد قـد يكـون الله أو الإنسـان، قـد يكـون دينـاً أو مذهبـاً، وقـد يكـون قيمـة أو مثـالاً، أو فكـرة، بـل قـد يكـون شـخصاً، لكـن الـذي يغلـب عـلى المفهـوم أنـه مقـترن بالديـن، وأن الديـن هـو الـذي يسـتبدّ بالمصطلـح.

إشـارة: في جميـع الأحـوال، تسـتوي الأدلة عنـد المؤمنـين، وقـوة القضيـة الإيمانيـة مشروعيتهـا عنـد صاحبهـا، تنبـع مـن



قدرتها على إقناع صاحبها لا من سلطة الآخرين، ولا من مدى الإجماع الذي يمكن أن يقترن بها، ويستقيم أن نذكر هنا ابن رشد وأشكال التصديق عنده: البرهاني والجدلي والخطابة.

إشارة: لأن ضروب الإيمان وأشكاله تختلف، فإن مضامينه ونزعاته تختلف أيضاً وتتباين، لذلك تتفاوت أحوال المؤمنين، في خصالهم الذاتية، وفي علائقهم بغيرهم من المؤمنين ومن غير المؤمنين، لذا لا ينفك الإيمان وتشخّصه في التدين عن ذاتية المؤمن؛ أي إنه ذو علاقة بالبرمجة الوجدانية (Emotional programming) للمؤمن أو بالمخطط الأول الخاص بهذه الذاتية، وهذا ما يفسِّر في الحال الثقافي تفاوت أحوال المؤمنين وانتشارهم بين الشدّة والرحمة أو التزمُّت والاعتدال والتهاون.

إشارة: الإيمان موقف في قبالة الله والإنسان والعالم؛ أي إنه يمتدّ معرفياً، عمودياً من الأفق الأرضي إلى أفق الغيب، السماء أو عالم المثل، مثلما المثل، مثلما يمتد أفقياً ليتحقق في التواصل والاتصال مع عباد الرحمن أو عباد الأرض، وذلك وفقاً للبرمجة الوجدانية أو للمخطّط الأولي الذي أشرتُ إليه.

إشارة: مع أنني لست من المرجئة ولا واحداً من الملوك الذين دينهم الإرجاء، وفق عبارة مأثورة عن الخليفة العباسي المأمون، إلا أنه مع التصديق، لا يخرج المؤمن من إيمانه، حين لا تقترن أفعاله اقتراناً خالصاً ومطلقاً بخالص الإيمان، ولست أرى رأي الخوارج في مرتكبي الكبائر، أن الإنسان كان أكثر شيء جدلاً، ولأن أكثر ما يتلبس الإنسان ضعفه وقلة حيلته، وهو في حقيقة الأمر حائر بائرٌ برغم عظمته وجبروته؛ أي في تناقضاته الوجودية الصميمة.

إشارة: ولأن المؤمن كغير المؤمن متورط ومنخرط في الوجود الواقعي المشخص التاريخي الاجتماعي الثقافي، فإنه خاضع لإغراءات الخروج على غائية الإيمان المعرفية والأخلاقية والوجدانية والوقوع في فخاخ الفعل، وخاصة الفعل السياسي، وهنا تتلبسه نزعات المنفعة والسلطة والقوة والجاه والصراع والاستعلاء والتغلب والجبروت والكراهية، حين ذلك يُصاب الإيمان في الصميم وتُصاب على وجه الخصوص ذاتيته الأخلاقية؛ أي ماهيته الذاتية.

إشارة: وإذ تستند هذه العلل بالدولة، تعود إلى الحالة الطبيعية؛ أي إلى الحالة التي ينسحب فيها العدل ويسود فيها الذلّ والجَور، وتُصاب الثقافة في الصميم.

إشارة: يطلب الإيمان في تشخُّصه في الوجود الإنساني إدراك حالة النفس المطمئنة والسلم الاجتماعي وطيب العيش وصلاح الإنسان؛ أي «ما هو الأصحّ للإنسان» برأي المعتزلة.

إشارة: لا يتحقق ذلك بتحويل الإيمان إلى حزب سياسي أو حركة سياسية أو جماعية سياسية، حيث تسود أحوال اللاأخلاق؛ بمعنى ما هو محايد أخلاقياً، أو اللاأخلاقي، بمعنى ما هو مضاد للأخلاق الفاضلة، وتسود هنا الذرائعية والميكافيلية والنفعية والأنانية، وحسب ما تطلب السلطة فحسب، وإنما يتحقق بالدولة السياسية العادلة، لأن العدالة هي الضامن الوحيد لسعادة عباد الرحمن وأبناء الأرض.

> إن المعنى الإنساني الفذّ لدين الإسلام، يكمن معرفياً في عقائد هذا الدين المركزية، وعملياً في رسالته الأخلاقية

إشارة: أؤمن بأنّ فقهاء المقاصد في الإسلام قد كانوا أفذاذاً في نظريتهم، إذا جعلوا العدل المقترن بالمصلحة، حيث ما ظهرت أمارات العدل (في بعض النسخ المتداولة العقل) فثمّ شرع الله، ولا يمكن أن نفصل العدل عن العقل، لأننا إنْ فعلنا ذلك سننتهي إلى عالم الظلم والجور والتغلب والفوضى والهرج.

إشارة: ليس يخفى أنّ قيمة العدل رأس القيم وأصولها، ولقد كان أفلاطون على حقّ، عندما جعلها جماع قيم النفس الإنسانية، لكنها أيضاً صمام الأمان الذي يحصر الإيمان الديني في حدوده الروحية والوجدانية والأخلاقية، ويأذن بقيام مجتمع ذي ثقافة تُصان فيها حقوق جميع أبنائه على قدم المساواة والكرامة الإنسانية وحرية الضمير والفعل.

إشارة: الديني شكل من أشكال الخروج من حال الطبيعة، وهي غلبة وهرج وتعدٍ وظلم، إلى حال الثقافة، يؤسسها ويقوِّمها ويتأثر بعناصرها وقيمها الوضعية أو يناصبها العداء، أو تناصبه هي الخصومة والعداء.

إشارة: الديني أخلاقي في غائيته وفي طبيعته، وتلك هي ميزته الأساسية، وهو يتمثّل القيم ويطلب إشاعتها في المجتمع، طوعاً في ثقافة وكرهاً في ثقافة أخرى، برحمة وحرية في مكان، وبقسر وشدّة في مكان، فيكون بذلك اتصال وتواصل ورحمة أو انفصام وفصام وصراع وعذاب. ديانات ذات هويات قاتلة طاردة وأخرى رحيمة جاذبة، يخرج الدين من رهانه الأخلاقي، ويلتحق بالبؤس السياسي.



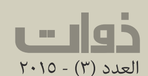
إشارة: زمننا هو زمن تهجم فيه الثقافة الكونية على الثقافات المحلية والتقليدية، تنشر الثقافات الكوني وأعلامها وراياتها، فيتلقاها الدين بأفعال ارتكاسية، لكنها لا تبالي وتشتد في الفعل وفي التغيير، فيشتد الديني في أفعاله الارتكاسية ويتقابل الفريقان ولا يلتقيان.

إشارة: ثقافة الحداثة والعلمنة التي تغزو ثقافاتنا التقليدية تمثّل منذ عقود في فضاءاتنا العربية والإسلامية محور التقابل والصراع والجذب والطرد، يتمثلها أهل الدين بما هي النقيض المطلق لثقافة الدين، ويتمثلها حزب الحداثة، بها هي البديل المدني العقلاني للخرافة والجمود والتخلف، ومع ذلك، فإن المدقِّق في التجربة التقليدية الثقافية العربية الإسلامية يكتشف أنّ النص الديني ينطوي على الأصول البذرية -أستعير هذا المصطلح من القديس أغسطين- التي تلهج بها ثقافة الحداثة: الحرية والمساواة، الكرامة الإنسانية، العدل استقلال الشخص، العقل..، لكن الحقيقة أن ثقافة الملك العضوض وسياسات الملك العضوض قد أقصت هذه القيم/ الأصول، ووطنت بدلاً منها مضاداتها، بتعبير آخر، جارت التجربة التاريخية على القواعد والأصول البذرية للمبادئ المؤسسة للحداثة العربية والإسلامية، بل أقول للحداثات العربية والإسلامية، تلك نجمت بالبعثة النبوية أولاً، وتلك التي كانت ثمرة الفعل الثقافي الخارجي، اليوناني على وجه الخصوص، وتجسدت في ولادة العقل الفلسفي والعلمي، وتلك التي تجاوزت النظرة الذرية في النظر إلى النص الديني، وتلك التي أعلنت عن ثورة الذات وتجاوزها للمجتمع في التجربة الصوفية.

إشارة: ليست ثقافة الملك العضوض هي التي جارت وحدها على الدين وأقصت أصوله البذرية، ولكن فعلت ذلك أيضاً الشروط التاريخية والذاتية التي أحاطت بفهم الدين وبتحديد عقائد الإسلام الكلامية وأحكامه الفقهية، والثقافة الأبوية التي تُلقي بظلالها الداكنة على كثير من القضايا، وهذا ما تبيَّنته في كتابي «خارج السرب: بحث في النسوية الرافضة وإغراءات الحرية».

إشارة: حتى يأتلِف الديني والسياسي، ينبغي فكّ الارتباط بينهما، حين ذلك يحسن بالديني أن يكثِّف تجربته الوجدانية الأخلاقية البانية للمجتمع الأخلاقي في زمن حكم العولمة الطارد للقيم النبيلة، والمعزّز لفوضى القيم وغياب سلم واضح للقيم في مجتمعاتنا، وأن ينأى ما أمكنه ذلك، عن عقابيل السياسة وخدعها وأحابيلها ولاأخلاقيتها، وحين يقال إن في ذلك ازدراء لحقوق الشريعة ومبادئها وأحكامها، يُقال له إن الدولة العادلة ضامنة لهذه الحقوق في حدود التمثل والاجتهاد والتأويل الموافقة للظروف والأزمنة والأحوال؛ وفي الوجه المقابل، يحسنُ بالسياسي أنه يدرك أنه لا يستطيع في ثقافة يحتل فيها الديني مكانة مرموقة في حياة المواطنين أن يدير ظهره للدين، ولحقوق هؤلاء المواطنين، متبنياً علمانية الفصل الراديكالية، وإنما عليه أن يحفظ للدين حقوقه، وأن يعزِّز شروط وقواعد الدولة العادلة المطالبة برعاية حقوق مواطنيها وتأسيس قيمها على العدل والمصلحة والخير العام، وجملة قيم الحداثة التي نجد أصولها البذرية الصريحة في النص الديني المحكم.

إشارة أخيرة: في حدود ما أتمثله من اعتقاد، أوقن بأنّ المعنى الإنساني الفذّ لدين الإسلام، يكمن معرفياً في عقائد هذا الدين المركزية، وعملياً في رسالته الأخلاقية، وهذا يتطلب الارتقاء بالنوع البشري، وفي تحريره من غلائل الغريزة والعنف البهيمي القارّ، وإغراءات القوة، وإذا ما زعم لي زعيم بأنّ ذلك ليس ما تجسّد في الفعل الرسالي النبوي، قلت إنه لا أشكّ في الفعل النبوي كان فعلاً رسالياً سياسياً، لكنه كان فعلاً رسالياً مؤسساً وفذاً؛ بمعنى أنه لا مثيل له، وأنه له غاية قصوى مطلقة هي خلق المجال الجغرافي للدين الجديد، المنوطة به رسالة محدَّدة هي تتميم مكارم الأخلاق، والارتقاء بالطبيعة الإنسانية، ثم يكون بعد ذلك على خير أمة أخرجت للناس، أن تنشر هذا الخير بين الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، ولمجتمعات الإسلام بعد ذلك في التاريخ، أن تختار التشكيل السياسي الذي يحقق لها ولأبنائها وللناس والبشرية الخير العام والمصلحة والعدل، لأن الناس بالعقل وبالعلم أعلم بأمور دنياهم، وحيث ما ظهرت أمارات العدل، فثمة شرع الله.




التأويل في الفكر العربي
الإسلامي المعاصر
تونس العاصمة
11-12 فبراير 2015
للمزيد من المعلومات عن إصدارات المؤسسة يرجى زيارة الموقع الإلكتروني
www.mominoun.com

نظرة على الفوتوغرافيا بشمال إفريقيا



بقلم: جعفر عاقيل

باحث مغربي متخصص في الفوتوغرافيا، ورئيس «الجمعية المغربية للفن الفوتوغرافي»

يشكل موضوع الفوتوغرافيا العربية[1]، بمختلف أجناسها وموضوعاتها وأساليبها الفنية، حالة استثنائية في مسارات الثقافات العربية. ذلك أن الاهتمام بقضايا هذا الوسيط وتطوراته وتأثيراته ظل، ولسنوات طويلة، منسيا وأحيانا أخرى مغيبا من اهتمامات المثقفين. ربما، يعود سبب ذلك إلى غياب ثقافة بصرية متينة في مجتمعاتنا؟ أو للجروح التي خلفها استعمال هذا الوسيط في الذاكرة الجمعية مع دخول الآلة الاستعمارية إلى الأرض العربية؟ أو نظرا للسلطة الرمزية التي تتميز بها الفوتوغرافيا في تمثيل الأشياء وتسجيل «الواقع»؟

١ـ سنركز في مقالتنا على فوتوغرافيا دول شمال إفريقيا التالية: المغرب والجزائر وتونس ومصر. لقد استقر رأينا على هذا الاختيار بناء على خلفيات تاريخية وثقافية محضة. ذلك أن المتتبع لنشأة الفوتوغرافيا بهذه الدول وتطورها ووثيرة إنتاجها، سيلمس بأن هناك قواسم مشتركة بين منتجات فوتوغرافيي هذه الدول سواء من حيث طبيعة الموضوعات أو المقاربات الفنية.

زمن الاكتشاف

إن أيـة محاولـة لدراسـة هـذا المنتـج الإيكونوغـرافي الغني، إن على مستوى المحتوى أو على مستوى الشكل، يفرض على الدارس الوقوف على نوعين أو مستويين من الصور: الأول، التقطته عيون أجنبية / عين الآخر بنظر محكوم بنظرة إثنوغرافية للإنسان والأشياء والعالم. والثاني، أنتجته العين العربية / عين المحلي بمسافات حميمية وبجهات نظر متنوعة وبتأطيرات مختلفة.

تكاد تجمع كل الدراسات التي تناولت الفوتوغرافيا بهذه البلدان العربية، أن تاريخ دخولها إلى هذه الأمصار يعود إلى المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ أي الفترة نفسها التي صادفت زيارات البعثات الاستكشافية والعلمية الأجنبية لهذه الأوطان من أجل التعرف على طبائع ساكنتها وجغرافيتها وطبيعتها وعمرانها. بمعنى أوضح، للتعرف عما يميز ثقافات هذه الشعوب عن نظيرتها الغربية. إن الغرض من توظيف الآلة الفوتوغرافية هو إنتاج معرفة أيقونية موازية للنصوص المكتوبة، وحتى يتسنى للدارس التعرف بصريا عن خصوصية المجتمع العربي. وهذا ما يفسر أيضا سر الاهتمام الخاص لهذه الصور بالتفاصيل اليومية الدقيقة للحياة العربية: كالسكن والمعمار واللباس والفنون التقليدية...إلخ. لقد شكلت هذه الصور، بعد تصنيفها ومعالجتها وتحليلها ثم استخلاص النتائج منها، مصدرا أساسا ومهما في مد الآلة الاستعمارية بالمعلومات والأخبار الخاصة منها والعامة عن أحوال الأهالي وثقافتهم.

تجمع كل الدراسات التي تناولت الفوتوغرافيا بالبلدان العربية، أن تاريخ دخولها إلى هذه الأمصار يعود إلى المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر

وتم توزيع هذه الفوتوغرافيات على أسناد متعددة؛ فهي تارة صور توضيحية تعضد مضامين الكتب السياحية والدراسات الميدانية والمقالات الصحفية بهدف تقديم شروحات إضافية للقارئ. وتارة أخرى، تأخذ صيغة بطاقات بريدية توثق وتخلد لحظات خاصة وحميمية لأسفار المستكشفين والمغامرين.

وعلى الرغم من الاختلاف الطفيف والنسبي على مستوى الأساليب المتبعة والمقاربات المستعملة، يمكن القول، إن الخاصية البارزة لفوتوغرافيي المرحلة هو انخراطهم جميعها في إنتاج صور قاسمها المشترك تمثيل الحياة العربية، باعتبارها متحفا يحتفظ بالمآثر البشرية والطبيعية ثم التاريخية. إنها تنهل جميعها من مرجعية جمالية واحدة في تأطير المواضيع وفي تأثيث المساحات المصوَّرة وتمثيل الحالات والوضعيات الإنسانية والعوالم والأكوان الثقافية.

إنها تقدم تمثيلات تبرز المجتمع العربي، باعتباره مجتمعا طريفا سواء من حيث ساكنته أو طبيعته أو عمرانه، أي مجتمع الافتتان بامتياز. لكن المضمر في خطاب هذه الصور أنها تروج لقيم ذات اتجاه واحد، يتبوأ فيها الغرائبي والعتيق والفولكلوري مكانة مهمة. أما حياة المتناقضات والنتوءات والتعدد، فهي مغيبة تماما.

لكن بغض النظر عن الخلفية الثقافية لهذا المنتج / المتن يمكننا، طبعا بعد تجزيء مكوناته وإعادة ترتيبه وفق منظورات واستراتيجيات جديدة، الاستعانة به للتحقق من بعض المعلومات والأحوال المرتبطة بحياة مجتمعاتنا خلال هذه المرحلة وعن العلاقات والسلوكيات والقيم الاجتماعية التي سادت خلالها. وخاصة تزويدنا بمعطيات لقراءة تاريخ مجتمعاتنا وشعوبنا أو إعادة كتابته.

إن بتحييننا لهذا الموروث البصري وإثارة الأسئلة المرتبطة بالمنطلقات الفكرية والجمالية والفنية والتقنية التي اعتمدها فوتوغرافيوه، وكيفية اشتغالهم على المجال المصور ثم العلاقة التي تربط هذا المكون بخارج الحقل Le hors-champ. كلها قضايا، في نظرنا، من شأنها مساعدتنا على فهم إشكالات المنتج الفوتوغرافي الذي تعاقب على هذه المرحلة، وكذلك إدراك التصورات والتمثلات التي تحويها تأطيرات فوتوغرافيو ما بعد هذه الفترة التاريخية.

محاولات التأسيس

يمكن التمييز إجرائيا ما بين أسلوبين فوتوغرافيين طبعا، مسير التجارب الفوتوغرافية العربية. الأول، تشبع بفلسفة الفوتوغرافيا الإنسانوية وجمالياتها. وقد هيمن

صورة لداود أولاد السيد، نهر أبي رقراق الرباط - المغرب، ١٩٨٥

هذا التوجه على الساحة الفنية لعقود طويلة كما عرف انتشارا واسعا من خلال وسيط الصحافة والمجلات الثقافية والملتقيات الفنية. وشكل موضوع الإنسان في علاقته بالتطورات والتحولات الحديثة التي تلحق المجتمع مادة دسمة لفوتوغرافيي هذا النموذج. أما التوجه الثاني، فقد ارتبط ظهوره مع نهاية القرن الماضي وبداية القرن الواحد والعشرين. تبنته في البداية أصوات وتجارب فردية، تلقت تشجيعا كبيرا من طرف المؤسسات الثقافية الأجنبية. لكن بعد فترة قصيرة، اتخذ إطار مجموعات شابة وصغيرة. ويعتمد هذا التوجه في إبداعاته على توظيف، إلى جانب سند الفوتوغرافيا، حوامل جديدة أملاها العصر الرقمي. كما تتميز مقارباته وفي أكثر من مناسبة بجرأة عالية في إثارة القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية، كل ذلك بأسلوب فني يجمع ما بين فوتوغرافيا المفهوم Concept وفوتوغرافيا التشكيلية Plastique وفوتوغرافيا الإخراج La mise en scène.

إن مهمة المبدع هي صنع حدثه الفوتوغرافي كما يعيش أثره في دواخله ونظره

تتلخص اهتمامات رواد النموذج الأول[١] في تسجيل اللحظات وتوثيق مختلف الأحداث التي يعيشها المجتمع. إن الاهتمام بتفاصيل المعيش اليومي في أدق جزئياته هي السمة البارزة التي طبعت هذه التجارب. ربما يعود هذا الميول إلى اشتغال جزء كبير من رواد هذا الصنف من الفوتوغرافيا بالمجال الصحفي. كما يمكن تفسيره أيضا بتأثر فوتوغرافييه بالفوتوغرافيا الاجتماعية Sociale وفوتوغرافيا الشارع Rue خلال فترة دراستهم الجامعية بالبلدان الغربية. وقد يكون ذلك، سبب انتمائهم للنوادي الفوتوغرافية المحلية التي أسسها الأجانب ببلدانهم في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي...إلخ. وكلها عوامل تاريخية تسير في اتجاه إعطاء اعتبارٍ خاص لهذا النوع أو الجنس الفوتوغرافي. إن تمثيل «الواقع» La réalité في تعدده واختلافاته كان رهان جل فوتوغرافيي هذا الجيل، طبعا مع تفاوتات على مستوى المحتويات

١ـ من بين هؤلاء الفوتوغرافيين؛ هناك محمد بنعيسى وداود أولاد السيد (المغرب)، حليم زيناتي وشريف بنيوسف (الجزائر)، كمال الدريدي (تونس)، مها معمون (مصر).


صورة لفريدة حماق، القدس - فلسطين، ٢٠٠٤

والأشكال من بلد إلى آخر. وحسب درجات الاهتمامات الفنية والفكرية للمبدع. وأيضا بحسب المناخ السياسي والديمقراطي السائد بهذه البلدان. لقد حاول مبدعو هذا الشكل التعبيري الفوتوغرافي بكل الإمكانات المتاحة خلق مسافات فنية وفكرية مع الموروث الكولونيالي ثم الانخراط في الأسئلة الثقافية الجديدة المطروحة على الفنان والمبدع العربي عموما. إن التأمل في متون هذا الاتجاه، يكشف لنا عن الرغبة الجامحة لهؤلاء المبدعين من أجل مواكبة المتغيرات والواقعات السوسيو- اجتماعية. إن هذه الاختيارات لا تنم، في تقديرنا، عن أفعال اعتباطية، وإنما عن قناعات فكرية يحاول من خلالها الفوتوغرافي الإسهام في كتابة التاريخ المعاصر للأوطان العربية وأحيانا أخرى إعادة كتابته. إن اشتغال الفوتوغرافي العربي على فكرة التدوين والتسجيل والتوثيق؛ أي كتابة الذاكرة المجتمعية بلغة مغايرة عن نظيرتها الشفهية والمكتوبة. نابع من وعي هذا الأخير، كون الأرشيف الفوتوغرافي قادر أن يمنح الباحث والدارس وخصوصا المؤرخ مادة تاريخية مكوناتها عناصر بصرية وفنية. ونابع أيضا أنه قادر أن يفتح آفاقا ورؤى جديدة، من خلال فعل المشاهدة والنظر، عن معنى «حقيقة» أو «واقعية» الأشياء. لقد كان لهذه الأسئلة وقع جلي وإيجابي على عدد مهم من الممارسين للفوتوغرافيا الإنسانوية وتحديدا في تمثيلهم «للواقع» وإعادة إنتاجه. وأيضا في اختياراتهم للموضوعات والتأطيرات وبناء المساحات المصوَّرة. لقد أمسى الفعل الفوتوغرافي مع هذا الجيل وقفة للتأمل والتفكير في إيقاعات المجتمع في لحظات حركته وسكونه. كما صارت مهمة الفوتوغرافي التقاط الأشياء في جوهرها أي تمثيلها تمثيلا مباشرا بدون مرشحات أو سُتُر. هذا دون إغفال مسألة الإنصات للذات وارتواء عطشها البصري والتنصيص على قبض كل ما يثير العين ويستفزها. إن رهانات الفوتوغرافي هي تجسيد حيوات المجتمعات في اختلافاتها الثقافية وتعددها الإثني والثقافي وخصوصياتها التاريخية وأبعادها الكونية.

ونشأ، إلى جانب هذا التيار الإنسانوي، تيار موازٍ بهموم ومفاهيم وقصديات جديدة. وتحمس لهذا الأسلوب الإبداعي جيل من الشباب جمع في تكوينه بين الثقافة العربية والغربية مع ميول أكبر لهذه الأخيرة. وباستثناء بعض الأعمال القليلة التي نحتت اسمها في المحافل العالمية٢، ظلت المحاولات الأخرى حبيسة رقعتها الجغرافية الضيقة تكرر التقليعات والأساليب والنماذج التي ضاق منها الفن الغربي نفسه.

٢ـ نحيل القارئ بخصوص هذا الموضوع على تجربة ياسمينة بوزيان وهشام بن أحود (المغرب)، برونو بوجلال وبرونو حادجي وفريدة حماق (الجزائر)، جلال قصطلي (تونس)، جيهان عمار ونبيل بطرس (مصر)

صورة لبنيوسف شريف، منطقة دجاندل - الجزائر، ١٩٩٢

صورة لبنيوسف شريف، منطقة دجاندل - الجزائر، ١٩٩٢



صورة لجيهان عمار، طهران - إيران، ٢٠٠١

واستطاع هذا المَجْمَع الجديد من المبدعين، رغم قلة عدد أفراده، أن يؤسس ويرسخ لأشكال حساسية وأذواق فنية حديثة، وأن يثير قضايا معاصرة من قبيل الذاكرة والأوتوبيوغرافيا والتطرف والحدود...إلخ. كما تمكن بفضل مقاومة عناصره وإيمانهم بقضيتهم من تأكيد وجوده ونشر أفكاره وضمان استمراريته. لقد حبلت تجربتهم بنظر ثاقب يعيد لمفهوم الفضاء، العمومي والحميمي، بريقه ومكانته ومعناه الأصلي. وذلك من خلال تمثيله بوصفه أثرا لحياة خيالات أناس. إن عمل الفوتوغرافي عمل تسجيلي، لكن بحس حالم يسافر بمشاهديه في عوالم مجهولة. فمفهوم الفوتوغرافيا كما تصيغه هذه التجارب مفهوما شبيها بآلة خيالية تمزج في اللقطة / اللحظة الواحدة بين استرداد الزمن والزج به في ثنايا المستقبل. إن مهمة المبدع هي صنع حدثه الفوتوغرافي كما يعيش أثره في دواخله ونظره؛ أي التمتع بالقدرة والسلطة على تغيير المتخيل، لأن الشهادة التي تنقلها كاميرته ليست في حقيقة الأمر سوى شهادة ذات الفوتوغرافي عن نفسها، أي جروحها وذكرياتها وتاريخها في علاقاتها بالفضاءات. إن المنتج النهائي الذي يقترحه مبدعو هذا الاتجاه على المشاهد ليس في واقع الأمر سوى إعادة بناء وتشكيل ثم تخييل للمسافة التي يؤسس الجسد مع فضائه. وهنا تكمن قوة المبدع وصدقه ونباهته وتمرسه، حيث يرق بتجربته أن تخلق في كل لحظة ضغطا على زر الآلة «واقعا جديدا». ولعل فيما نقلته لنا نظرات هذا المجمع أثناء تسجيلها لأحداث «الربيع العربي» كان في جزء كبير منه كافيا لتأكيد ما قلناه سابقا في حقهم؛ أي، نقل للمشاهد بصدق عالٍ وحس رهيف ما تجري أحداثه خارج الحقل، وليس ذلك الذي ترصده شبحيات الآلات الفوتوغرافية.

بيبليوغرافيا

- BOUDERBALA Meriem; Préface Meriem Bouderbala, texte Brahim Alaoui, catalogue d'exposition du 10 décembre 2009 au 10 mars 2010, éd. CMOOA Galerie, Rabat, 2009

- CHERIF Benyoucef; Algérie Une saison en enfer, présenté par Ghania Mouffok, éd. Parangon, Paris, 2003

- Impressions d'Afrique du Nord ; texte de Nabil Naoum, éd. la Revue Noire et Institut du Monde Arabe, Coll. Monde Soleil Arabe, Paris, 1998

- Ouvrage collectif,Miroirs d'orients: Dessins, photographies autochromes et video, catalogue d'exposition Miroirs d'orients du ١٥ mai au 31 août 2009, éd. Palais des Beaux Arts de Lille, Somogy éditions d'art Paris, France, 2009

- Photographies anciennes de la Mecque et de Médine 1880 – 1947 ; Exposition organisée par l'Institut du Monde Arabe en collaboration avec la Bibliothèque du roi Abdulaziz – Arabie Saoudite, du ٢٧ septembre au 30 octobre 2005, Paris, 2005

- Regards des photographes arabes contemporains; Préface Brahim Alaoui, textes Abdelkébir Khatibi et Nabil Naoum, éd. Institut du Monde Arabe, Paris, 2005

- ZENATI Halim; Chronique algéroise, texte de Waciny Laredj, traduction Zineb Laouedj et Ferhat Djellab, éd. Dalimen, Algérie, 2007

يبقى نجيب محفوظ في ذاكرة الإبداع على مدار التاريخ واحداً من أصحاب الرؤى الذين خالفوا الزمن، وأضافوا لتيارات الكتابة الأدبية آفاقا وتأصيلاً.

أستعيد الآن صوته القديم، وهو يفتح بابا على المستقبل، وأتذكر ما قرأناه عن نبوءته التي أطلقها بوعيه، ورؤيته المنحازة لكل إبداع جميل.

أتذكر حين قال في عام ١٩٤٥ على صفحات مجلة «الرسالة» القاهرية التي كان يصدرها في ذلك الحين الأديب العالم أحمد حسن الزيات: «لقد ساد الشعر في عصور الفطرة والأساطير، أما هذا العصر؛ عصر العلم والصناعة والحقائق، فيحتاج حتما إلى فن جديد، يوفق على قدر الطاقة بين شغف الإنسان الحديث بالحقائق وحنانه القديم إلى الخيال، وقد وجد العصر بغيته في القصة، فإذا تأخر الشعر عنها في مجال الانتشار، فليس لأنه أرق من حيث الزمن، ولكنه تنقصه بعض العناصر التي تجعله موائما للعصر؛ فالقصة على هذا الرأي هي «شعر الدنيا الحديثة».

كان استشرافه لفن جديد، وتأكيده على حضوره النوعي بين الفنون، دلالة على موهبة صاحبه، وإدراكه لعمق رؤيته المبكرة، وإيمانه منذ بدايته بأن الكتابة سعي إلى المعرفة، وبأنها في كل تجلياتها رؤية تتنوع عناصرها، لتشمل كل المعاني الإنسانية التي تساعد الإنسان على مواجهة أهوال الحياة والموت.

لقد قدم لنا نجيب محفوظ عبر مشواره الإبداعي، وعبر أشكاله السردية المتنوعة عالمه الثري الذي يتسم



في حضرة نجيب محفوظ

بقلم: سعيد الكفراوي
كاتب وقاص مصري

في كل تجلياته بالاستنارة والعقلانية، كاشفاً عن الروح الإنسانية في الزمان والمكان، وانشغل انشغالا وجوديا بأسئلة المصير الخالدة.

تتعمق في كل أحوالنا في عالم هذا الروائي الكبير، متبعين مسيرته منذ إبداعه الرواية التاريخية في تياره الفرعوني الذي كتب به رواياته الأولى، والذي حقق من خلاله ذلك التوازي مع أماني ثورة ١٩١٩ وشعارها المرفوع بأن مصر للمصريين، وكان قد نشر في تلك الفترة كتابه المترجم «مصر القديمة» للأديب الإنجليزي «جيمس بيكي» الذي كتب تاريخ الفراعنة من خلال القصص.

لقد قدم لنا نجيب محفوظ عبر مشواره الإبداعي، وعبر أشكاله السردية المتنوعة عالمه الثري الذي يتسم في كل تجلياته بالاستنارة والعقلانية

بعد «عبث الأقدار»، و«رادوبيس»، كتب «كفاح طيبة» عن النضال المصري القديم ضد الغزاة الأجانب لأرض وادي النيل، وفيها صور فعل المقاومة، ووقوف الشعب وراء زعيمه المخلص.

كشفت تلك المرحلة عن انتماء نجيب محفوظ، وتحيزه السياسي لتاريخ وطنه القديم، وناقش في هذه النصوص العلاقة بين الشعب وسلطة الفرعون العادل أحياناً، والمستبد في أزمان أخرى.

أواسط الأربعينيات تقريبا، بدأ مرحلته الواقعية بإبداعه رواية «زقاق المدق». كان قد لفت الأنظار، وقدم هذا النص كشفاً جديدا للحارة المصرية، وجسد في إبداعه أحوال هذا العالم المقيم حول سيدنا الحسين، والذي يقطن حي الجمالية بالقاهرة المعزية. ومع روايات «زقاق المدق»، و«خان الخليلي»، و«القاهرة الجديدة»، وروائعه «بداية ونهاية»، اتصفت شخصياته بالعمق، وقدمهم الروائي في عوالمهم، وأمكنتهم مجسداً صراعهم اليومي دفاعاً عن حياة تزخر بالغريب والمدهش.

كتب نجيب محفوظ «ثلاثيته» الخالدة: «بين القصرين»، و«قصر الشوق»، و«السكرية» متبعاً أسرة السيد أحمد عبد الجواد في تاريخها الموازي للمتغيرات التي تحدث في الوطن، كاشفاً عن واقع مصر السياسي والاجتماعي، وعن متغيرات تلك الحقبة، متناولا بالتحليل طبقات مصر من مسلمين وأقباط. وظلت الثلاثية في إبداع نجيب محفوظ المرتكز العريض الذي انطلق من الواقعية التعبيرية التي كتب فيها روائعه: «اللص والكلاب»، و«السمان والخريف»، و«الطريق»، و«الكرنك»، و«حكايات حارتنا»، ثم مجموعته المهمة «دنيا الله».

يرى د. جابر عصفور أن عالم نجيب محفوظ يعكس الظروف المتناقضة والمعقدة، والتأثيرات الاجتماعية، والتقاليد التاريخية التي أسهمت في تحديد نفسية أبناء «البرجوازية الصغيرة»، وصنعت أزمة طلائعها في الانتماء، خصوصا تذبذبها وتناقضها في حل قضيتي «الحرية» و«العدل»؛ وذلك من غير أن تتخلى هذه الطلائع عن حلم الثورة الأبدية.

مع «أولاد حارتنا» جاءت أكثر مراحل كتابة نجيب محفوظ عمقا، وتجلي شفافية التلقي، وانشغل بسؤاله الفلسفي عن المصير، وبالكشف عن تلك المنطقة من روح الإنسان، وتأمله للواقع، باعتباره الفضاء اللانهائي لحركة الوجود.

كانت رواية «الحرافيش» سره، ودلالة عبقريته!

تفتحت عوالمها أمامه، عندما ألقى «عرفه» في «أولاد حارتنا» سلاحه السري لينبه الروائي إلى عالم من الشخصيات يتصف بالمثال، وإلى شخصيات تسكن واقع الحارة، تقودهم جماعة من الفتوات في سديم القهر وغياب العدل، والصراع بين الجماعتين ينتهي دائماً إلى ذلك الأسطوري الكامن هناك في التكايا والأسبلة والعطوف العميقة، مثل الجراح.

حرافيش يقتربون من المثال، ويعكسون أحوال جماعتهم الإنسانية. تتناسل الحكايا من بعضها، وتتفتح الدنيا على الغريب والمريب، والحارة كأنها الوجود المتعين للبعث في دورة أخرى أتية، والزمن في النص الروائي وعاء لخاتمة السنين!!

ظلت مرحلة «الحرافيش»، و«أصداء السيرة الذاتية»، و«أحلام فترة النقاهة»، آخر مراحل إبداع نجيب محفوظ، وظلت كتابة تلك الفترة كاشفة عن ذلك الواقع الفلسفي الصوفي من خلال المجاز والرمز والدلالة.

«عاشور الناجى» الكبير ينبع من ظلام الحارة، حاملاً بشارته بأفق يبشر بالعدل والحرية بين حرافيش الحارات، بين جماعات الهامش الذين يتواصل وعيهم عبر ما قدمه الناجى من قيم وإجابات.

كانت الحرافيش من أهم إنجازات نجيب محفوظ، قال عنها يوما الروائي الراحل بدر الديب: «لأول مرة أشعر أنى أمام بناء فرعونى خالص في الأدب. بناء يستحضر عظمة المعابد ونقوش الجدران، ويستحضر روح العدل والتوازن، بل والتحدي المباشر لفكرة الزمن وجوهره».

ظلت المرأة في أعمال محفوظ إحدى شواغله، وقد تناولها في تجلياتها الإنسانية المختلفة، كما قدمها دائما في أعماله كائناً من لحم ودم

ظلت الكتابة عند الكاتب الكبير رؤية للوجود الإنساني، وبقدر ما يكشف نجيب محفوظ عن جذور عالمه تحدد رؤيته لكونه، ولبشره، ومن ثم تتجسد الدنيا في العالم المحفوظي وكأنها أسطورة لا تفنى.

ظلت المرأة في أعمال محفوظ إحدى شواغله، وقد تناولها في تجلياتها الإنسانية المختلفة، كما قدمها دائما في أعماله كائناً من لحم ودم. وكانت المرأة في كل أعمال محفوظ تنفتح على عوالم من حياة مصر، تحمل إرادتها في الفعل، وتعيش انكساراتها الاجتماعية في مواجهة سطوة الرجل.

«أمينة» الأم في «الثلاثية» داخل عالمها المغلق في حي الحسين الزاخر، والمختلط، كما كانت «عايدة» في علاقتها بـ «كمال» عبر شطحات الرومانتكية، و«إلهام» في موقفها بين الخير والشر في رواية «الطريق». و«نفيسة» في «بداية ونهاية» التي واجهت مصيرها بشجاعة حتى النهاية التي أفضت بموتها دفاعاً عن أسرة تنهار داخل واقع يتسم بظلمه السياسي والاجتماعي، و«نور» في «اللص والكلاب» ورفيقها «سعيد مهران» الذي يجابه سلطة القهر، وغدر الكلاب، حتى «زهرة» في «ميرامار»، تلك القادمة من الريف، يحيطها جمع من الطامعين، يمثلون واقعا منتهكا بالمظالم والفساد.



عشت بيقين أن نجيب محفوظ بالنسبة إلي كان المعلم، والرائد، والإنسان، اعتبرته طوال عمرى من الكتاب الاستثنائيين، والذي يمثل فيما عرفته عنه دلالة حاسمة في تاريخ الكتابة الإنسانية، شأنه في ذلك شأن أهم كتاب الضمير الأدبي في العالم.

عشت حول حضرته العديد من السنوات، كان يجلس على مقهى «ريش» بوسط المدينة، وكنا في ذلك الحين، نحن جماعة هذا الجيل، نجتمع في ذلك المقهى، نمثل معارضة النظام الناصري بالذات، بعد هزيمة

يونيو (حزيران) ١٩٦٧. كنا أبناء الثورة، ولكننا كنا الضد لتجاوزاتها، ولعنف ممارساتها للسياسة. كان الزعيم قد أعطى لنفسه الحق في أن يستبدل نفسه بأمة عريقة، وكنا نحن جيل الستينيات قد جئنا من قرانا باحثين عن أمل، وكانت مصر في ذلك الحين تحدق فيما جرى بفزع وبغير تصديق.

وجدنا الملاذ في تجليين:

تجلي الكتابة المغايرة التي مثلت الوثبة المضادة في مواجهة السابق من النصوص.

ونجيب محفوظ كملاذ، يراقب عن كثب، تجربتنا، بتأمل وإعجاب.

كان يعيش بوجدانه معنا على المقهى، بينما عقله يمارس فكره حول مغامرة الكتابة عن هذا الجيل، وفي تقاطع مع مشروع الجيل كتب نجيب محفوظ مجموعته «تحت المظلة» بخبرة من راقب، وعرف أبعاد ما يكتبه هذا الجيل من أدب حديث في الشعر والقصة وفيما بعد في الرواية.

كنت أتلمس التعرف على اهتماماته، ومشاعره، قرأت عن محبته لتنظيم حياته حتى أنهم أطلقوا عليه «الرجل الساعة»، وعشقه لحي الحسين وبشره وأمكنته ورائحة الزمن فيه. وكان ذلك الحي حافظة الذكريات والنبع الصافي الذي جسد من خلاله أعماله.

كان يحب الفنون، وكتب للسينما أربعين سيناريو، نفذت جميعها، أحب أم كلثوم لدرجة العشق، وكان صوتها يفجر في روحه الذكريات، لم أكن في البداية أعرف أنه يحبها كل هذا الحب.

وكنا وسط الهزيمة، بوصفنا ثواراً ذلك الوقت، نرى فيها سببا من أسباب الهزيمة، يستخدمها عبدالناصر لتغييب الوعي العام، وكنت أنا والشاعر محمد عفيفي مطر نناقش هذا الأمر بصوت مرتفع، وكان هو يتأملنا صامتاً، وحين انتهت الجلسة عبر شارع طلعت حرب

كان يحب الفنون، وكتب للسينما أربعين سيناريو، نفذت جميعها، أحب أم كلثوم لدرجة العشق، وكان صوتها يفجر في روحه الذكريات

ثم ناداني باسمي، وحين وصلت عنده قبض على ياقة قميصي وجذبني بشدة محذرا: إياك أنت وعفيفي مطر، إنكما تسيئان لأم كلثوم أمامي. ومضي غاضبا، وقد شعرت في تلك اللحظة كم أسأت التصرف، وحاذرت، قبل أن انتقل لعشق هذه السيدة الجليلة.

كثيرة هي الدروس التي تعلمناها من هذا المؤسس العظيم. كانت «أولاد حارتنا» قد هيجت عليه أعشاش الزنابير من جماعات الإسلام السياسي، اتهموه بالكفر، والخروج عن الملة. وكان واضحا أن الجماعات الإسلامية قد وضعته في برنامجها لاغتيال المستنيرين من أهل الفكر، وأرباب الثقافة.

ظل نجيب محفوظ يتسم طوال عمره بالتسامح، ويتصف بالاعتدال، وعاش لا يتصور أن يسير في حياته

وأمامه اثنان من رجال الأمن يحفظان سلامته.

لم يكن سيد قطب الذي كتب قديما يبشر بموهبته يعرف أنه بأفكاره المتطرفة عن التكفير، والدولة الإسلامية، وطرح شهادة لا إله إلا الله من جديد، وتعاضد الجماعات في وحدة الفعل لبعث دولة الإسلام، لم يكن يعرف أنه يقدمه للطعن بالسكين على يد شاب متطرف من تلك الجماعات التي صنعها كتاب «معالم في الطريق».

القاهرة شبه خالية، والناس يوم الجمعة في حي العجوزة قليلون إلا من بعض الرواد في المطعم المجاور لبيت الكاتب الكبير. كان نجيب محفوظ يتهيأ خارجا حيث ندوته الأسبوعية في مركب على النيل، وكان صديقه الذي يقله بالسيارة في انتظاره عند سور مستشفى العجوزة.

في اللحظة التي جلس فيها نجيب محفوظ في السيارة لمح شابا من العوام يقترب من السيارة، اعتقد الروائي الكبير بسماحته أن الشاب يود أن يسلم عليه، فأخرج يده من السيارة مبادراً بالسلام، إلا أن الشاب انحنى وقبض على ذراعه، وأخرج سكينه وطعن بها عنق الكاتب في وحشية كاره، وهو يمارس فعله الدموي يعني بأن قوة الإرهاب كلها تطعن نجيب محفوظ. كان واضحاً أنه اتخذ التوقيت بعناية. كانت عملية إجرامية تريد أن تثبت للعالم أن الجماعات الإسلامية المتطرفة قادرة على ممارسة ضرباتها رغم الأمن المضروب حول المستنيرين. وكانت تلك الجماعات تود أن تثبت عبر الإعلام عن العملية أن مصر بلد مستباحة، وأن على من يسير في طريق محفوظ من أهل الاستنارة، أن يخافوا.

قال نجيب محفوظ في تعليقه على الحادث أنه شعر بمخالب حيوان مفترس تنغرس في رقبته، فيما كان الشاب القاتل يردد الشهادتين وهو يطعن بلا رحمة شيخاً يتوكأ على عصاه.

حُمل الكاتب إلى المستشفى القريب، ولولا قرب المستشفى، والعلاج المباشر السريع، ومحبة رجل الشارع العادي لهذا الكاتب الذي كتب آماله وأحلامه، وعبر عنه بأحسن الصيغ والمعارف لحدثت أمور تثير الحزن.

وحين سألوا القاتل: هل قرأت شيئاً لنجيب محفوظ؟

أجابهم، بأنه لم يقرأ له شيئاً. وعندما سألوه: إذن لماذا حاولت قتله؟ فأجاب: لأنه كافر!!

ذلك الذي عاش عمره مؤمناً بالإنسان، ولا يكف عبر حياته كلها عن الإيمان بالتقدم والتسامح ينحاز لبشر هذا الوطن من «أولاد حارتنا» يوظف أدبه للدفاع عن القيمة العليا، مؤمنا بقيم العدل والحرية، مما جعله خلال نصه البديع، يقتحم فضاءات جديدة، لخلق سرد جديد، ليس في أدبنا العربي فحسب، بل عبر آداب العالم كله.

رحم الله شيخه «عبد ربه التائه» بطل كتابه الفذ «أصداء السيرة الذاتية» الذي قال فيه:

«أصابتني وعكة فزارني الشيخ عبد ربه التائه، ورقاني، ودعا لي قائلا:

«اللهم مُنَّ عليه بحسن الختام، وهو العشق».

على روحه سلام الله.

الباحث المصري عصام فوزي لـ «ذوات»:

الخطاب الديني لا يجدد بقرار من الدولة ولا من طرف من أفسدوه

حاورته: سعيدة شريف

يعكف «مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي» بمصر وهو إحدى مؤسسات «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، منذ سنين على الاشتغال على تقرير الحالة الدينية في بلد الكنانة، وهو التقرير الذي سيغطي في المراحل المقبلة الحالة الدينية في كل من تونس، والمغرب، والسعودية، ليشمل فيما بعد المنطقة العربية بأسرها.

وقد جاء هذا التقرير، كما أوضح المدير التنفيذي لـ «مركز دال» الباحث المتخصص في علم الإناسة والإعلامي عصام فوزي، في هذا الحوار مع مجلة «ذوات»، من أجل الكشف عن التنوع والاختلاف الذي يعرفه المجال العقائدي في العالم العربي الإسلامي، ودراسة ظاهرة التدين المركبة والمعقدة في مختلف جوانبها.

وأوضح فوزي أن هذا التقرير سيصدر في شهر أبريل (نيسان) المقبل، مصحوباً بشريط وثائقي، يكشف عن جميع مراحل إنجازه، ومعززاً بسبعة أفلام، منها ما سبق عرضه، وحاز جوائز مهمة، مؤكداً أن الخطاب الديني في حاجة إلى نخبة قادرة على تحسس الاحتياجات الإيمانية للمواطن، وأنه لا يمكن تجديده بقرار من الدولة، أو من أولئك الذين أفسدوه، بل يجدد تلقائياً وفق احتياجات الناس.

وأبرز فوزي أن التدين الشعبي في مصر تدين بسيط، مناور، يحتفل بالحياة، ولا يحتفل بالأمور المغايرة للمنطق والعقل، يحتفل بمصالحه، وقادر على إدراك مصالحه في الفكرة الدينية، منوهاً إلى أن رجل الشارع المصري، خاصة في المناطق المستقرة والشعبية، مؤمن بإله مطلق وجميل، وله قدرة عجيبة على تمييز مستغلّي الدين، والمتاجرين به، ومحاربته بالسخرية، التي هي سلاح الشعب المصري ضد أي متلاعب.

ويجمع الباحث المصري عصام فوزي في عمله بين البحوث الوثائقية، والبحوث الكبيرة، وهي الفكرة التي أُنشِئ على أساسها «مركز دال»، التابع لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، من أجل نشر العديد من البحوث، مثل التدين الشعبي في مصر، وإخراج الأفلام الوثائقية. وفيما يلي نص الحوار:



*** مـا هـي الدواعـي الـتي جعلتكـم تفكـرون في إعـداد تقريـر عـن الحالـة الدينيـة في بلـدان العالـم العـربي؟ ولـم بدأتـم بمـصر تحديـداً؟**

كان هنـاك دافعـان أساسـيان، دافـع الغيـاب ودافـع الحضـور. فدافـع الغيـاب، يتمثـل في انعـدام أيـة قـراءة علميـة في حـالات التديـن في مـصر، ودافـع الحضـور يتمثـل في الحضـور الكثيـف لقـوة التديـن في مـصر؛ بمعـنى أن الجهـد العلمـي غـير موجـود لمراقبـة أداء، ووصـف وتحليـل مـا يحـدث، لكـن الجهـد السـياسي والأيديولوجـي موجـود وبكثافـة، وفي لحظـة مـا بعـد ٢٥ ينايـر (كانـون الثـاني) أدركنـا خطـورة تلـك المسـألة، وأن توازنـات القـوة فجـأة مالـت لصالـح الإسـلاميين، فمـا بـدا لنـا أنـه حـدث فجـأة، لكنـه في واقـع الأمـر كان هنـاك اشـتغال دائـم ولسـنوات، وتجهـيز عـلى مسـتوى العلاقـات الدوليـة، وتركـيز عـلى المسـتوى الاقتصـادي وعـلى قطاعـات أخـرى، لركـوب الدولـة، وركـوب السـلطة، فـكان معظـم شـباب الثـورة يتخيـل أننـا جميعـا سـواء، وأننـا معارضـون، وسـوف نبـني مجتمعـاً ديموقراطيـاً، ولـم نكـن نؤمـن أن هنـاك اتفاقـات تتـم في السـر.

وفي تلـك اللحظـة أدركنـا كـم كنـا غافلـين، لسـنا فقـط كممارسـين سياسـيين، أو نشـطاء، بـل كباحثـين؛ فقـد كانـت الأمـور تمـضي أمامنـا دون أن ننتبـه، وعليـه قررنـا أن نقـوم بدراسـة علميـة، وتوصيـف دقيـق لمـا يجـري خـلال السـنوات الأربـع، أي مـا قبـل ٢٥ ينايـر (كانـون الثـاني) مبـاشرة، وإلى غايـة ٣٠ يونيـو (حزيـران)، حيـث وصلـت الأمـور إلى ذروتهـا، فتوقفنـا، باعتبـار أننـا اسـتكملنا مرحلـة تجلـت فيهـا كل ظواهـر التديـن في مـصر كلهـا.



*** وكم استغرقت مدة إنجاز التقرير؟**

مدة البحث أو المرحلة التي اشتغلنا عليها هي أربع سنوات، من ٢٠١٠ إلى ٢٠١٤، ولكن بعض الأقسام في التقرير توغلت في البحث قديما، حيث كان لا بد أن تمضي إلى ما هو أقدم من ذلك، خاصة في المناطق غير المعلومة جيدا من طرف المواطن المصري، مثل الكنيسة المصرية، لأنها غير واضحة المعالم بالنسبة للمواطن المصري، وممارسات الأقباط السياسية والاقتصادية، وعلاقة الأقباط بالخارج، والتركيبة الداخلية والهيكلية للكنيسة، وعلاقتها بالدولة.

كل هذه الأمور كانت غامضة بالنسبة لمصر، وكان علينا أن نبحث في فترة زمنية أقدم، ولذلك وصلنا لعلاقة الرئيس الراحل جمال عبد الناصر بالكنيسة، وكيف تحدد «كوتا» أو نصيب ما لرجال السياسة المسيحيين في البرلمان، أو في غيره. وفيما يتعلق بالقسم الخاص بالدين كمرجعية في الدستور والقوانين، رجعنا إلى كل الدساتير المصرية من أول دستور عام ١٩٢٣.

*** ما هي المنهجية التي اعتمدتموها في إعداد هذا التقرير؟**

لقد استخدمنا حُزمة منهجية وليس منهجاً واحداً، حيث كان كل قسم يلتزم بانضباط

منهجي تفرضه المنطقة التي يشتغل عليها. اشتغلنا عبر ٢٥ قسماً من دون احتساب التفريعات، وهذه الأقسام موزعة على جميع الديانات، منها ما تكلف بدراسة المؤسسات الرسمية الدينية للدولة، مسيحية وإسلامية، وكل ما هو غير مؤسسي؛ أي أهلي، ومنها من تكلف بالقوة الدينية في النقابات، والجمعيات الأهلية، في الفن والإبداع والثقافة، حيث اشتغل معنا متخصصون من درجة عالية من التمكن، ففيما يتعلق بالدين والثقافة اشتغل معنا الدكتور عماد أبو غازي، وزير الثقافة الأسبق، الذي عايش أزمة الثقافة والإسلاميين. وعليه، وبمقتضى وجوده في هذا القسم، فقد أمدنا بمعلومات لم يكن أي أحد منا على علم بها، كما ساهم معنا مجموعة من الباحثين الآخرين من داخل المركز، والذين كانوا يتابعون ويقدمون تقارير يومية عن مرحلة ما بعد خروجه من وزارة الثقافة. وعقدنا عدداً كبيراً من اللقاءات والدورات التدريبية للباحثين، وخاصة الباحثين الميدانيين، لأن الجزء الميداني هو الجزء الوحيد الذي نستطيع من خلاله التعرف على وجهة نظر المواطن العادي في الأمور الدينية والإسلامية والمسيحية، وعلاقته بالدين، وماذا يعني التدين بالنسبة إليه؟

تقرير الحالة الدينية بمصر يقدم توصيفا علميا دقيقا لما جرى على مدى أربع سنوات، من ٢٠١٠ إلى ٢٠١٤

وكان لابد وأن تكون العينة «ممثلة»، خاصة وأن التدين الريفي غير التدين الحضري، والتدين الصعيدي غير التدين على الواجهة البحرية، وتدين البدو، وتدين النوبيين (نسبة لمنطقة النوبة)، والمدهش هو أننا لم نجد إسلاماً سياسياً في المنطقة النوبية، بل وجدنا مجموعة إثنية مصرية تعشق الفن، تصلي وتصوم، وتتصوف وتعشق الصورة وكل ما هو بصري، ولكن لم يستطع أحد أن يدعوها بالسياسية.

*** هل ما وصلتم إليه هو الذي يفسر أن النسبة الكبيرة من المبدعين المصريين تتحدر من منطقة النوبة؟**

بالفعل، فقد وجدنا أن المناطق الشعبية المستقرة لم تستسغ فكرة وجود الإسلام السياسي، مثل السيدة زينب، والأزهر، والدرب الأحمر، وفي أقاليم الإسكندرية، إنما المناطق الشعبية غير المستقرة، والتي هي مناطق مهمشة، والتي توافد عليها بحكم الهجرة الداخلية كل المدفوعين من المناطق المختلفة، ولم يستقروا في مكان بعينه، ولم يجدوا منظومة أخلاقية تضمهم، ولم يجدوا القدرة للدفاع عن مصالحهم الاقتصادية، ولم يجدوا المستوى التعليمي اللائق، ووجدوا كل أنواع التهميش، كانت الأقرب إلى القوى الإسلامية.

*** من خلال هذا العمل الميداني الذي قمتم به، ما هي الخلاصات التي وصلتم إليها؟ وهل الدين متجذر في المجتمع المصري؟**

أولا، لا يمكنني أن أقدم في جمل بسيطة نتائج دراسة متنوعة الاتجاهات. فعلى المستوى الاقتصادي، فقد وصلنا لأرقام مفزعة حول القدرات الاقتصادية للقوى الإسلامية، وعلى مستوى العمل الميداني وصلنا لنتائج مهمة جدا ليس حول تدين المصريين، ولكن تدين القوى الاجتماعية المختلفة، تدين الحضر، تدين الريف، تدين المناطق الجغرافية، هناك تنوع هائل، لكن يحكمه شيء واحد فيما يتعلق بالتدين الشعبي، وهو أنه تدين بسيط، مناور، يحتفل بالحياة ولا يحتفل بالأمور المغايرة للمنطق والعقل، يحتفل بمصالحه، وقادر على إدراك مصالحه في الفكرة الدينية. التدين الشعبي لا يوجد فيه نص ديني، فنسبة ٧٠ في المئة من المصريين أميين، بسطاء، لم يطلعوا على النص الديني، يسمعون به، ويأتي إليهم النص الديني متشظيا عبر وسائط، وعليهم أن يصنعوا روح الفسيفساء

من هذه الفكرة وتلك، وجزء من النص، لدرجة أنك أحيانا تجد أن الرجل الشعبي يقول: «وزي ما الرسول قال»، أو «زي ما ربنا قال في قرآنه»، ويقول كلاماً لم يأت أصلاً في القرآن. التدين الشعبي يرسم صورة شديدة لرجل الدين، فهو رافض لرجل الدين المدافع عن السلطة، وفي نفس الوقت رافض أيضا لرجل الدين البديل الذي تطرحه الجماعات الإسلامية، إنه يبحث عن رجل دين بسيط يستطيع من خلاله أن يحقق مصالحه.

*** هل يمكن ان نقرأ من هذا التحليل رفض الرجل المصري الشعبي للسلطة الدينية التي كان يمارسها الأزهر في وقت ما؟**

فعلاً، فلما حللنا الأمثال الشعبية والنكت المتمحورة حول الدين على مدى أربع سنوات، وجدنا فيها تصوراً خفيف الظل عن مؤسسات الدولة الدينية وكيف تخدعه، وتلعب به، وهي تصورات قديمة، فعندنا مثلا الرجل الشعبي يقول عن الفقيه: «الفقي»، فيقول لك مثلا: «الفقي دا يفتي على الإبرة ويبلع المدرة»، ويقصد بها أن الفقيه شخص متلاعب، يصنع كلاماً كبيراً عن الإبرة ويبحث عنها في النصوص، أما «المدرة»، تلك الشوكة الكبيرة، فهو مستعد لبلعها طالما تخدم مصلحته، فكم من الأمثال والنكت العبقرية، والتي تعكس رؤية حقيقية وذكية لرجل الشارع تجاه رجال الدين، فرجل الشارع في مصر، خاصة في المناطق المستقرة والشعبية، مؤمن بإله مطلق وجميل، حتى في العالم الآخر، فرجل الشارع يقول إن الموت ظاهرة يتساوى فيها البشر، الفقير والغني وغيرهم، وهذا ليس لأنه يريد أن يحدد لنفسه موقعاً في الجنة أو في النار، ولكن لكي ينصح الغني بأن يعيش بشكل بسيط، أو أن يعود للحياة، وبالتالي فإن التذكير بالموت عنده هو عودة للحياة، وليس خروجا إلى العالم الآخر. الموت ينبهنا إلى ضرورة المساواة، فالكفن كما نقول ليس له جيوب، وحتى رئيس الجمهورية استخدم هذا التعبير الشعبي، وذلك في أول حديث له لما وصل إلى السلطة، حيث رغب في إخبار الشعب بأنه لن يكون فاسداً.

> وصلنا في المستوى الاقتصادي في التقرير إلى أرقام مفزعة حول القدرات الاقتصادية للقوى الإسلامية

لقد قمنا بمجهود كبير فيما يخص البحث في مفهوم التدين الشعبي، وبقدر جماليته إلا أنه في جوهره يلخص في عبارة واحدة هي «رب قلوب»، لذلك سنجد أن الروح البحثية منعكسة بشكل جمالي في الأفلام التي أنتجناها، فكل جزء في فيلم «مدد» للصوفية ستجد هذه الروح، وجماليات التدين تظهر فيها جماليات الأفلام والسينما، خاصة وأن فريق العمل كان متداخلا ويضم باحثين، ومخرجين، ومدير التصوير. كنا كلنا نفكر ونبحث بنفس المنهجية والطريقة، والمخرج كان وراءه فريق من الباحثين يطلب منهم باستمرار تغطية كل جزئية، ويطلب المعلومات عن كل شيء، وذلك في سبيل تقديم رؤية متكاملة عن التدين في مصر.

*** هل أنتم من كنتم وراء إخراج هذا العمل؟**

فريق «مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي» التابع لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» هو الذي سهر على هذا العمل، وهو يتكون من مخرجين وباحثين وإعلاميين، فالمركز يتوزع إلى قسمين: قسم الأبحاث يقدم المادة الأساسية، وقسم الإنتاج الذي يتكلف بإعداد الأفلام الوثائقية. إن المركز يقوم بعمل متكامل ومندمج، وما زاد من اندماج الفريق أكثر هو أننا كنا تقريبا قد اشتغلنا في المجال الإعلامي، ومجال الميديا كباحثين ومخرجين وغير ذلك، وبالتالي فإننا نقدم تجربة جديدة، حيث لأول مرة



تتوفر بنية تحتية معرفية تقدم منتوجا مهما يتكلف بإعداده الباحثون الميدانيون الذين يتكلفون باختيار أماكن التصوير، والاتفاق مع الناس والمخرج، من خلال تقديم التصور العام للفيلم كما كان الشأن مع فيلم «يهود مصر». وقد كنا فيما سبق قد اشتغلنا على الجزء الأول، وهو جزء تاريخي ووصفي وأخذنا عنه جوائز عالمية، أما الجزء الثاني من الفيلم، والذي عرض في افتتاح أهم مهرجان للأفلام الوثائقية في مصر، وهو مهرجان الإسماعيلية، فقد بحثنا فيه عن آخر نساء يهوديات (عددهن ١٢) يعشن في مصر وقررن ألا يغادرن أرض الكنانة. وأثناء اشتغالنا على الفيلم، توفيت الأصغر سنا من تلك السيدات اليهوديات، ففتحنا الفيلم مجددا بعدما كنا قد انتهينا منه، لأن هذا الجزء إنساني، وفيه جزء من جسم الوطن. وفي فيلم عن الكنيسة المصرية بدأنا من دائرة العائلة المقدسة، حتى وصلنا إلى اللحظة المهمة، كيف دخلت المسيحية في مصر، لأن هناك مناطق غامضة، فالمواطن المصري المسلم لا يعلم عن الكنيسة المصرية أي شيء. المواطن المسيحي المصري القبطي (وللإشارة فعندنا كلمة القبطي تعني المصري ولا تعني المسيحي)، يعني نحن مسلمون أقباط والمسيحيون مسيحيون أقباط، لذلك فالمواطن المصري المسلم لا يعلم شيئا عن الكنيسة، والمواطن المسيحي لم ير من الإسلام سوى الإسلام السياسي.

*** وهل ما زال الشعب المصري منفتحاً على بعضه، رغم اختلاف الديانات؟**

المصريون كانوا منفتحين إلى غاية اللحظة التي بدأت تعبأ فيها النفوس بشكل خطير،

مع صعود جماعات الإسلام السياسي، حيث أصبح هذا التيار مستعدا للتحالف مع السلطة والقامعين، ولكنه غير مستعد بالمرة، لأن يتصالح الأقباط مع الإخوان، وهو ما جعله يبحث عما يفقر المسيحية في سبيل إغناء الإسلام. وإلى حدود ستينيات القرن الماضي، وأنا عشت هذه المرحلة، كانت الأسر المصرية مسلمة ومسيحية تحتفل سويا بالأعياد، وكانت جدتي تتركني مع جارة مسيحية تقص علي الحكايات طوال الليل، وبذلك عرفت العالم من خلالها.

*** إذن كانت هناك علاقات مباشرة وصحية بين المسيحيين والمسلمين؟**

لم تكن لدينا إطلاقا فيما مضى فكرة المسيحي والمسلم، فقد كنا نعيش مجتمعين، لكن مع منتصف سبعينيات القرن الماضي حصل شرخ بتلاعب سياسي مقصود، فبدأت تظهر عبارات: الأسرة المصرية، الإخوان المصريون، وجماعات الإسلام السياسي، وهذا كله قدمناه في الأفلام الوثائقية التي أعددناها.

*** هل تم تسخير الدين من طرف الساسة المصريين؟**

مثلا، أنور السادات لم يكن يتخيل أنه يلعب بالوطن، بل كان يتخيل أنها أمور زائلة، والعكس هو الذي حدث، خاصة أنه لا يجب التلاعب بالدين.

*** لكن يبدو أن الوضع اليوم في مصر أخطر مما كان عليه في السابق، أليس كذلك؟**

- بعد الذي حصل لم تكن لكلمة خطر أي معنى، لكن بعد عمليات القتل اليومية التي عرفها المجتمع المصري مع أحداث ٢٥ يناير (كانون الثاني)، أصبح الوطن «على كف عفريت»، ولم يعد بإمكان أي أحد التكهن بالمستقبل. لكن الشيء الوحيد الذي يعطي الأمل للمصريين هو أن هناك أجيالاً مدركة وذكية وقادرة على التواصل عبر أدوات حديثة، مثل: الفيسبوك، والتويتر، والأنترنت وغيرها، وقادرة على السخرية، والسخرية هي سلاح الشعب المصري ضد أي متلاعب.

*** جمعتم في هذا التقرير بين التوثيقي والتسجيلي والبحث الميداني والبحث الأكاديمي، نرغب في معرفة بعض الخلاصات التي وصلتم إليها، وهل ظاهرة التدين صحية في مصر، وهل هناك مشاكل على مستوى الخطاب الديني والممارسة الدينية؟**

هناك أزمة حقيقية على مستوى الخطاب الديني، وهذا الخطاب سقط بمفاهيمه ومناوراته وألعابه ولم يعد مقبولاً، ولم ينتج بالمقابل خطاباً حقيقياً قادراً على التعبير عن الإيمان الصحيح، وفي ظل هذا الخطاب ادعت الدولة أنها تستطيع أن تقدم خطابا دينيا عبر النخبة وتجديد الخطاب الديني أو إنتاجه، بل إن رأس النظام السياسي نفسه تكلم عن قانون تجديد الخطاب الديني، هذا مع العلم أن الخطاب الديني لا يجدد بقرار من الدولة، ولا يجدد على يد من أفسدوا الخطاب الديني أنفسهم، بل يجدد تلقائياً وفق احتياجات الناس. وهنا أعتقد أن المصريين الشعبيين سيعثرون على صيغة ما للخطاب الذي يجمع بين إيمانهم بالمطلق، وقبولهم ببعض الأمور في الواقع، ورغبتهم في تغيير هذه الأخطاء في الواقع، وهذا الخطاب في حاجة إلى نخبة قادرة على تحسس الاحتياجات الإيمانية للمواطن، وعلى تفهم النص الديني، وصولاً إلى هذه الصيغة المخففة الإنسانية اللطيفة الإيمانية.

أما على مستوى الخطاب الإعلامي الديني، فإن الأمر كان كارثياً، وهو ما جعل الناس يتقبلون إغلاق هذه القنوات الدينية، وذلك بعد أن صعد أحد مالكي القنوات الدينية وبدأ بتمزيق الإنجيل. فلما حللنا الخطاب الديني عبر هذه القنوات الدينية وجدنا أن من أكثر الخطابات بذاءة وحديثا في الجنس هو خطاب هذه القنوات، لأنها تعيش وتتعايش بها، وهنا أذكر نموذج عبد الله بدر، أحد الوجوه التي كانت لها قناة دينية، وكان لها برنامج أساسي فيها، وكان في أحد برامجه يتحدث عن الجنس بطريقة تشبه الابتذال المهمش في التعاطي مع جسد المرأة، حيث قال في أحد حلقات برنامجه، وهو يرد على ممثلة كانت تشتم الإسلاميين: «لو أنها استمرت في التحليل قليلا لخرجت من البرنامج حاملا»، ليلقي في أذهان الناس بالعديد من الترهات...

أما على المستوى الاقتصادي، فقد خرجنا بنتائج خطيرة حول القدرات الاقتصادية للإسلاميين وحول الأنشطة الاقتصادية التي يقومون بها، كونها أنشطة نوعية للتنمية بالمليارات، يهدفون من خلالها إلى التحكم بكل ما هو ثقافي وسياسي ونقابي.

*** ولكن هل هناك وعي بكل هذا الذي يجري من طرف المجتمع المدني المصري؟**

التدين الشعبي بمصر تدين بسيط، مناور، يحتفل بالحياة ولا يحتفل بالأمور المغايرة للمنطق والعقل، يحتفل بمصالحه

للأسف لا، الناس لديها حساسية من هذه الأمور، وتقرأ فقط ما وراء الأحداث، لكن لا يوجد صراحة وعي علمي منضبط قائم على أساس موثق، وبالتالي فهنا تكمن أهمية تقرير الحالة الدينية، أن نملك الناس مفاهيم دون أن نملكهم آراء، وهذا ما يخبر عنه اسم المركز «دال» المستوحى من حرف الدال في اللغة العربية، والذي يعني الإرشاد، والتوجيه، والنصح، والقيادة، والهدوء، بمعنى أننا ندل على ما نراه صحيحاً، نحن نقدم الوقائع كما هي، ونقدم وصفاً لما يجري، وكان هذا هو نفس مدخلنا إلى التقرير، عن طريق الوصف، والهيكلة، والتخصص، والضبط المنهجي والمفاهيمي، ثم العمل الميداني والتوثيق، حيث إن كل كلمة موثقة بمقال، أو بكتاب، أو بمقابلة ميدانية.

*** هل واجهتم أثناء إعداد هذا التقرير مضايقات ما من طرف السلطات؟**

سأسرد عليك القصة بعجالة، فقد قمنا بدورة تدريبية للباحثين الميدانيين الذين سيعملون معنا في التقرير، واخترنا الأجدر منهم، وكانوا ٤٠ مدرباً، وبعض ممن تم استبعادهم سارعوا إلى الاتصال بالسلطات، وأخبروهم بأننا معادون للدولة، فتم استدعائي على عجل للجهات المسؤولة عن هذه الأمور، وكان على رأسها رجل سلطة يعرف بأنني غير ذلك وغير معاد للدولة أو أية جهة أخرى، حيث إني رجل بحث، وكنت أقدم برنامجا تلفزيونيا أتحدث فيه عن تاريخ مصر، ولكنه حذرني من إجرائي لهذه الدراسة حول الدين، وقال لي بالحرف: «الدين لا»، لأنه برأيه لا يمكن تقبل دراسة حول الدين بشكل قطعي.

لقد استفدنا في عملنا الميداني من المنهج السيكولوجي، حيث تمكنا من التغلب على الصعاب في العلاقة مع المجتمعات المحلية، إذ استعنا بمتعاونين من أبناء المجتمع المحلي، الذين جعلونا ننفذ إلى هذا المجتمع، وأجرينا مقابلات معمقة ومسجلة وليس فقط استبيانات بنعم أولا، واستغرقت بعض المقابلات خمس ساعات مكنتنا من الفهم أكثر، ومن التقرب من المواطن المصري. وهذا الأمر مكننا أيضا من تحليل حتى الأداء الجسدي للمستجوب، ومكننا من الإجابة عن العديد من الأسئلة التي لا تقدم الاستبيانات

إجابات عنها. شكك بعض الباحثين المصريين في البداية في التقرير، لأنه عانى الأمرين في طريق استكماله، ولكننا مع ذلك استطعنا أن نصل من خلال علاقاتنا الخاصة وأصدقائنا وسمعتنا الجيدة إلى المواطن، ونتفاهم معه ونسأله ويجيبنا بكل حرية.

*** قبل هذا التقرير هل كانت هناك تقارير سابقة لجهات أخرى حول مسألة الدين؟**

علينا أن نقر بأننا لسنا أول من قام بهذا التقرير، لقد كانت هناك مبادرة مهمة وجيدة لمركز الدراسات الإستراتيجية بالأهرام، الذي أصدر تقريرين: تقرير في بداية التسعينيات، وآخر في نهايتها، ومجموعة من الذين اشتغلوا فيهما يعملون معنا. ونحن نختلف مع من أنجز التقريرين، فنحن لم ننجز تقريراً عن الدين وعن الحال الدينية، ونحن لم نفتش في عقليات الناس الدينية، ولكن في ممارسات الناس للدين، فكنا بالتالي دقيقين في المعلومات التي نوردها، وثانياً، إن التقارير التي كانت خاصة بمركز الأهرام كانت تجرى في مجال ضيق جدّاً، لأن المركز تابع للدولة، وبالتالي لم يكن التقرير شاملاً، ولم يحاول العثور على ما وراء المسموح به، أما تقريرنا الحالي فقد كان شاملاً لكل القطاعات والقوى والمؤسسات، وكانت لدينا مسافة تسمح لنا بالحيادية والموضوعية، ولم نكن جزءاً من أية مؤسسة من مؤسسات الدولة، ولا مؤسسات معارضة، وبالتالي كنا نعمل بشكل علمي فقط دون تدخل من أي أحد، وهذه هي القيمة الأساسية التي سعينا إلى تحقيقها في هذا التقرير الذي ولج الأماكن الأكثر خطراً، وهي الاقتصاد والتفاعل السياسي، وتعامل الحركات والنقابات، إضافة إلى العديد من التفاصيل الدقيقة الخاصة بحياة المصريين.

التقرير يغطي أربع سنوات من تاريخ مصر إلى غاية خروج الإخوان المسلمين من الحكم، ويكشف عن التقاطعات الكبيرة الخاصة في البلد بين التدين وجوانب المجتمع الأخرى

*** متى سيصدر هذا التقرير في نسخته النهائية؟**

التقرير في التحرير النهائي منذ مدة، ويشرف عليه العديد من الباحثين المتخصصين، الذين يشذبونه للتخلص من الشوائب، وتدقيقه وتمحيصه من أجل التخلص والابتعاد عن الإغراق في الجانب التاريخي، وترتيب المعلومات الواردة فيه، إلى جانب تقديم جرد بالقوانين والتعديلات التي طرأت عليها، مثل قانون الأحوال الشخصية المصري، والتعديلات التي طرأت عليه، والمحاضر التي أنجزتها لجنة إعداد الدستور بكل التلاعبات التي توجد فيها، وقد قمنا بإدراجها في التقرير من أجل التأريخ لها، ومتابعة التحليلات والمتغيرات التي يمكن أن تطرأ قبل إصدار التقرير بشكل نهائي.

ومن المتوقع أن يصدر هذا التقرير في بداية شهر أبريل (نيسان) من العام الجاري بالقاهرة، وبعدها سيتم عرضه في العديد من العواصم العربية. والتقرير يغطي أربع سنوات من تاريخ مصر إلى غاية خروج الإخوان المسلمين من الحكم في مصر، ويكشف عن التقاطعات الكبيرة الخاصة في البلد بين التدين وجوانب المجتمع الأخرى، وبعض الممارسات السياسية. والتقرير موثق بسبعة أفلام وثائقية، هي: تقرير الحالة الدينية في مصر، والكنسية في مصر، ويهود مصر، والأزهر، والصوفية، والتدين الشعبي. ونحن بصدد إنجاز فيلم وثائقي يعطي فكرة عن التقرير، الذي سيكون ضخماً.

رهانات المنظومة التربوية التونسية بعد الثورة



بقلم: د. مصدق الجليدي
أستاذ باحث بمركز البحوث والدراسات بسوسة (تونس)

بناء الإنسان الجديد المبدع والمواطن الفاعل والمتمكّن في عصر القيم المدنية الحديثة والعولمة الغازية: هذا هو إجمالا رهاننا التربوي الكبير في تونس الثورة وتونس ما بعد الثورة. وهذا ما أثبتته حتى تونس ما قبل الثورة من خلال بعض المناهج في مجال الفلسفة والتربية المدنية والتربية على حقوق الإنسان وكذلك المعلوماتية. مما حدا ببعض مراكز الدراسات الأجنبية إلى اعتبار الثورة التونسية ثورة كتب مدرسية. والمقصود بذلك ما تضمنه إصلاح سابق من قيم كونية وحداثية، ومن تأكيد على حقوق الإنسان والديمقراطية، ثم كيف حصل وعي بعد ذلك لدى الشباب المتخرج المعطل عن العمل بعد انتهاء دورة كاملة من تطبيق ذلك الإصلاح.

حصل لدى هذا الشباب وعي بمدى اختلاف الواقع المرير المتسم بالحيف الاجتماعي وانسداد آفاق التشغيل والحق في العيش الكريم مع شدة عسف ودكتاتورية النظام السابق وخنقه لكل صوت حر مطالب بحقه في ذلك العيش الكريم، اختلاف ذلك الواقع اختلافا كاملا عما تعلمه هذا الشباب في المدرسة والجامعة من حقوق إنسان وحرية وحقوق مدنية وسياسية واجتماعية. فكان كافيا أن يحرق البوعزيزي رحمه الله نفسه، ليساهم في إشعال الغضب وينتشر أثره في الفضاء الاجتماعي الافتراضي ويسري الوعي الثوري بسرعة فائقة في أعداد متزايدة من الشعب على مختلف أجياله وفئاته في الشارع التونسي وفي الفضاء الاجتماعي والسياسي الحقيقي.

وما سنتناوله في هذا المقال هو النظر في بعض أهم رهانات الإصلاح التربوي بعد الثورة قيمياً ومعرفياً ومنهاجياً وتنموياً وبيداغوجياً، وذلك وفق نظرة استشرافية تبني أسس تربية المستقبل التي ستؤهل خريج المدرسة التونسية ليواجه عالماً جديداً موسوماً بعدد كبير من اللايقينيات تتطلب عقلا مفتوحاً وتربية على الحرية والإبداع وتملّكا لأنواع جديدة من المعارف والكفايات التي تدعم انتماءه الكوني للإنسانية وانتماءه الحضاري لأمته

وانتماءه الوطني لبلاده وتمده بأسباب المشاركة الفعالة والناجعة في رقي الإنسانية والأمة والوطن ماديا وروحيا وتحقيق السلام الإنساني والسلم الأهلي.

أولا: من معضلات المنظومة التربوية التونسية

إن المكاسب التي تحققت لتونس خلال العقود الماضية في المجال التربوي والتعليمي لا تحجب عنا عديد النقائص التي يجب تلافيها في المستقبل، فقد جاء في كلمة رئيس الحكومة التونسية السابقة لدى افتتاحه للندوة الوطنية حول منهجية الإصلاح التربوي (تونس، ٢٩-٣١ مارس (آذار) ٢٠١٢) قوله: «إن النجاحات التي حققتها منظومتنا التربوية منذ الاستقلال، وهي نجاحات كمية ونوعية، لا يمكنها أن تحجب عنا سلبيات كثيرة ومشاكل عديدة أصبحت هذه المنظومة تعاني منها. وهناك في

لا بد من توفر الإرادة على التغيير وعلى الإصلاح والتطوير: إرادة الفاعلين التربويين أولا، ولكن إرادة السياسيين أيضا

بلادنا ما يشبه الإجماع لدى المربين والباحثين والأولياء والأحزاب والنقابات والمجتمع المدني، على أن منظومتنا التربوية تشكو عللا تحتاج إلى علاج ينبغي أن يكون عميقاً مدروسا بعيدا عن التوظيف السياسي وتلميع الصورة...». (انتهى كلامه).

لا يتسع المجال لتعداد كل نقائص وسلبيات المنظومة التربوية التونسية كما وكيفا، لذلك نكتفي بالإشارة إلى بعضها فقط؛ فهنالك من الناحية الكمية على سبيل المثال نسبة انقطاع مدرسي تبلغ الآن في نهاية المرحلة الإعدادية ٨ بالمائة وفي نهاية المرحلة الثانوية ١٠ بالمائة. هذا الانقطاع يهدد أعدادا غفيرة من أبنائنا وبناتنا بالارتداد إلى الأمية التي نقدر نسبتها بـ٢٠ فاصل ٣ بالمائة، وإن كانت قد انخفضت كثيرا منذ الاستقلال، إذ كانت في سنة ١٩٥٦ في حدود ٨٤ فاصل ٧ بالمائة.

لكن الوقوف على الجوانب الكمية في المنظومة التربوية لا يكفي لإدراك نوعية الرهانات التي تعوّل عليها هذه المنظومة بعد الثورة، هذه الثورة التي خلصتنا من



عائق امتناع المشاركة في الجهد الوطني الرامي إلى تحديد ملامح المدرسة التي نريد.

ثانيا: رهانات الإصلاح التربوي في تونس ما بعد الثورة

إن هذه الرهانات عديدة، ولكننا نكتفي في هذه العجالة بالإشارة إلى أهمها لدينا في تونس:

١. مصالحة النشء والشباب ومن خلالهم كامل الشعب مع ذاته الحضارية وهويته الثقافية، ببلورة مقاربة تربوية أصيلة وحداثية في الآن نفسه، وهو ما نسميه بالحداثة الأصيلة[1]. فالحداثة هي مستقبل أمتنا من

١- انظر كتابنا «أنوار من أجل رؤى حداثية أصيلة»، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2014



دون شك، وعليها أن تجد الطرائق المناسبة لتتعرف على ذاتها من خلال نماذج تربوية وثقافية ومجتمعية وسياسية حداثية أصيلة لا تجعل من الثقافة والدين عائقين أمام التقدم بل داعمين له، ألم يردنا قوله تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾ (المدّثّر، ٣٧)، حاشا إيانا على التقدم وممارسة التجديد المتواصل أسوة بربنا عز وجل الذي ﴿كلّ يوم هو في شان﴾ (الرحمان، ٢٩). وهذا ما يقودنا إلى الرهان الموالي، وهو:

٢. التربية على القيم

هنالك ثلاثة أصناف من القيم المتواشجة التي يجب الحث في التربية عليها: قيم الثورة، والقيم الأصيلة، والقيم الكونية المستقبلية.

أ- التربية على القيم الجديدة: قيم الثورة

لقد أبرزت (ثورات الربيع العربي) قيما جديدة تم نسيانها أو تجاهلها طوال العقود الماضية في العالم العربي، بل في أجزاء واسعة من العالم الفسيح. نعني بذلك قيم الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية.

ب- التربية على القيم الأصيلة

تحتوي ثقافتنا العربية الإسلامية على قيم عديدة لا تضاد الكونية والمنزع الإنساني في شيء، بل العكس من ذلك يمكن القول بأنها قد مهدت لظهور عدد من القيم الجديدة في العالم، وتفردت بقيم أخرى حري بالإنسانية الأخذ بها في الوقت الحاضر. من ذلك مثلا قيمة العلم وتثمينه وجعله غاية في ذاته، لا التعامل معه من منطلق نفعي مادي خالص.

فمن المشكلات التي تواجهه شبابنا اليوم العزوف عن الدراسة، وفقدان الحماسة لها بفعل تضاؤل فرص التشغيل من ناحية، وبفعل سيادة عقلية الربح والوفير والسريع من ناحية ثانية.

وفي ارتباط بقيمة العلم الذي يرتبط في ثقافتنا الأصيلة بمعنى العمل الصالح والتزكية: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢)، نجد قيمة احترام العلماء وتوقير المعلمين التي بدأت تضعف الآن في مجتمعنا الذي همش فيه البحث العلمي وازدري فيه العلماء بفعل الطغمة الفاسدة الجاهلة، لحساب تمجيد القدرة على الغش والالتفاف على القوانين والأعراف الاجتماعية والدوس على الأخلاق.

ج- القيم الكونية المستقبلية

على منظومتنا التربوية أن تستوعب القيم الكونية الصالحة لمستقبل البشرية التي يجب أن تتحرر من هيمنة العولمة الجشعة، وأن تبني عالمية تعايشية، في عالم هو الآن فضاء موحد للإنسانية وللعيش المشترك شئنا أم أبينا. يمكن أن نُجمل هذه القيم في الديمقراطية والإنصاف والعدالة الاجتماعية والسلام ومحبة الإنسانية والتناغم مع البيئة الطبيعية. يقول فيدير كو مايور، المدير العام لليونسكو: «عندما ننظر للمستقبل، فإننا نجد عددا من اللايقينيات فيما سيكون عليه عالم أطفالنا وأحفادنا. لكن يمكننا أن نتيقن على الأقل من شيء واحد: إذا أردنا أن تؤمّن الكرة الأرضية حاجات الجنس البشري الذي يعمرها، فعلى المجتمع الإنساني أن يتغير. هكذا، فعالم الغد يجب أن يكون مختلفاً بعمق عن العالم الذي نعرفه اليوم عند مغيب القرن العشرين. علينا إذن، أن نعمل على بناء «مستقبل قابل للعيش». الكلمات الأساسية [المفاتيح]: الديمقراطية والإنصاف والعدالة الاجتماعية والسلام، بالإضافة إلى التناغم مع البيئة الطبيعية، كلمات يجب أن تكون محاور لعالم المستقبل.لكن على يقين بأن مفهوم «البقاء» يكمن في طريقة عيشنا وفي كيفية توجيه أوطاننا ومجتمعاتنا على المستوى الوطني والكوني...[و] التربية هي «قوة المستقبل» لأنها واحدة من الأدوات الأكثر قوة لتحقيق التغيير» (نقله إدغار موران، تربية المستقبل، ص ١٣). ويتوقف نجاح المسعى نحو تمثل قيم العيش المشترك الكونية على قدرة المدرسة على بناء الهوية الأرضية لدى الناشئة والشباب، والمقصود بذلك تعميق الانتماء إلى كوكب الأرض على نحو كوني، للتدرب على المشاركة في التفكير الجماعي حول المحافظة على خيراته وخصائصه الطبيعية الضرورية لحياة البشر، ولخلق شعور التضامن العالمي بين أفراد الجنس البشري الذين يواجهون مصيرا مشتركا واحدا. وهذا يتطلب بناء مناهج جديدة في مجالات التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية والحضارة والآداب والفنون يتشرب الشباب من خلالها هذه المعاني السامية. ويجب التأكيد هنا على أن تبني هذا المعنى الكوكبي العالمي للهوية لا يتعارض البتّة مع اعتزاز كل أمة وكل شعب بهويته الحضارية الخاصة، وهذا ما تجمله الآية الكريمة: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من



ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات، ١٣).

ولكن هذا الأمر لا يتوقف علينا فحسب بطبيعة الحال، بل أيضا على مدى استعداد الآخرين، وخصوصا القوى الكبرى في العالم للقبول بنموذج جديد في التنمية ليس فيه استغلال للشعوب وقهر لها وسرقة لثرواتها، وليس فيه تغاض عن الأنظمة الدكتاتورية عندما تقدّر-عن خطإ في معظم الأحيان- أنها موجودة في البلدان العربية وفي بلدان العالم الثالث عامة، لخدمة مصالحها. ولذا، فنحن نقترح وضع ميثاق عالمي للتربية يجعل من الإنسان والإنسانية وإسعادها غاية الغايات، وأن يوسع مفهوم التربية باستدماج المحيط الحيوي الذي تتم فيه العملية التربوية الشاملة، حتى يلامس دوائر القرار السياسي والتخطيط الاقتصادي والعلاقات الدولية وحقوق الإنسان، حيث تكرس فيها جميعا مبادئ السلم الاجتماعي والسلم الكوني والأخوة الإنسانية والتعاون والتكامل والتضامن والشراكة والعيش معا بكرامة وبحُرية كما هو جدير للإنسان وللإنسانية أن تعيش.

على منظومتنا التربوية أن تستوعب القيم الكونية الصالحة لمستقبل البشرية التي يجب أن تتحرر من هيمنة العولمة الجشعة

٣- التربية على الإبداع

يرنو النظام التربوي المستقبلي الذي ننشده إلى مشروع للاستئناف الحضاري المبدع من خلال التربية. ولكن هذا الأمر لن يتجسد إلا بتحقيق شروط الإبداع القادر على منافسة الأمم المبدعة والانخراط من جديد في دورة الإنتاج العلمي على المستوى العالمي. وهذه الشروط نوعان: معنوية ومادية. فأما شروط الإبداع المعنوية، فمن أهمها الحرية والطموح والثقة بالنفس والخيال الخلاق. وأما شروطه المادية، فمنها توفر الحاجات الأساسية للفرد المبدع حتى لا تشغله عن الخلق والابتكار، ومنها توفر وسائل وحوافز الإبداع الفنية والتقنية والبيئة المناسبة... إلخ.

٤- التربية الذوقية والجمالية

لماذا نهتم بالتربية الجمالية؟

أولا، ثمة دافع فطري للاهتمام بالتربية الجمالية لعشق الإنسان للجمال في كل شيء، وثمة داع آخر، تفرضه الحاجة الاجتماعية، وهي الحاجة إلى التعايش السلمي والتسامح والمحبة بين أبناء المجتمع الواحد وبين أبناء النوع الإنساني. وما تشهده مجتمعاتنا اليوم من تنام للعنف يعبر في جزء منه عن ضمور ملكة التذوق الجمالي وتصلب الإحساس المرهف بكل ما هو جميل في الكون ولدى الآخر. من هنا تأتي الحاجة إلى دعم التربية العقلية بتربية جمالية تغمر بالعواطف الإنسانية النبيلة فجوات الفهم والقدرة على تقبل الآخر والمختلف بواسطة الإدراك العقلي فحسب.

٥- التربية التواصلية بواسطة التكنولوجيات الرقمية

وكونها تربية تواصلية، فلأنها لا تجعل من التكنولوجيات الرقمية مجرد أداة اتصال جديدة، بل لابد من توفر عنصر التواصل في الاستخدام وفي الغاية.

ففي مستوى الاستخدام، ما توصلنا إليه من خلال فحص بعض النماذج المجربة في هذا المجال يفيد بأن مجرّد التعامل مع التكنولوجيا الإعلامية بصفة فردية لا يؤدّي بصفة تلقائية إلى تحقيق نتائج دالّة وخارقة نوعيّا، وأنّ أنجع مقاربة لمثل هذا الاستخدام هي المقاربة الأنثروبولوجية المهتمة بعملية الأنسنة الجديدة؛ أي تلك التي تعتبر كلّ الترسانة الإعلامية جزءاً من حياة الجماعة التي ينشط ضمنها الفرد المتعلم، تتخلل استخداماتها مساحات مهمّة من تواصلاتهم العاديّة؛ أي مستجيبة للأصل، الذي هو تواصل حقيقي بين بشر حقيقيين وأحياء٢.

هناك في بلادنا ما يشبه الإجماع لدى المربين والباحثين، على أن منظومتنا التربوية تشكو عللا تحتاج إلى علاج ينبغي أن يكون عميقاً

٢- انظر ورقتنا العلمية المنشورة تحت عنوان «الثورة المعلوماتية والتربية المعرفية للأطفال: التحديات والفرص المتاحة» ضمن أعمال الملتقى الأول لمخبر الإبستمولوجيا والتربية، المدرسة العليا للأساتذة، جامعة بوزريعة، الجزائر، 10-9 ديسمبر، 2012، في كتاب «التربية والعولمة».



أما في مستوى الغاية، فيجب أن تحضر دائما تلك الأنثروبو- أخلاقية التي نوه بها موران، حيث يجب تسخير التطور التقني الحاصل من أجل دعم أخلاق المواطنة الاجتماعية والمواطنة الأرضية معا، وما يستوجبه ذلك من تشاركية وتبادل بإنصاف، وتعميق السلم الأهلي والكوني.

٦- ملاءمة مناهج وبرامج المنظومة التعليمية مع احتياجات البلاد التنموية الشاملة دون الوقوع في مقاربة أداتية براغماتية فجة instrumentalist على حساب التكوين الشامل للفرد؛ أي دونما التضحية بالتكوين الفلسفي والإنساني والديني والمدني لهذا الفرد، لأن التنمية هي تنمية للإنسان في كل أبعاده وليس في بعده المادي الاستهلاكي فقط. ولتأمين تطابق تكوين خريجي المدرسة والجامعة مع الخبرات الفنية المطلوبة في سوق الشغل لا بد من اعتماد مقاربة تعليمية- تعلمية تستدمج «الممارسات الاجتماعية المرجعية» للمادة العلمية أو الفنية المدروسة، ويتم ذلك في مستوى النقل التعليمي الذي يُجرى على تلك المادة Martinand, J.-L., ١٩٨١))

٧- وضع أسس مقاربة تربوية بنائية تفاعلية سوسيو ثقافية، تمكن الفرد من بناء ذاته في تفاعل مخصب مع الآخرين في سياق اجتماعي وثقافي حي ومتجدد.

٨- التربية المعتمدة على العلوم وعلى الخبرة الفردية والمتبادلة، إن أغلب ما ذكرناه من معارف وأخلاقيات ضرورية لتربية المستقبل هي بمنزلة الغايات المبتغاة من تلك التربية؛ أي إنها تخص المخرجات التعليمية المتعلقة بملامح المتعلم/إنسان المستقبل. ولكن ما لم نتوقف عنده كفاية هو كيف نربي للمستقبل؟ إنه سؤال الاختيارات البيداغوجية والسيرورات التعليمية-التعلمية.

لم يعد ممكناً اليوم الاطمئنان إلى مجرد التجربة والخبرة لضمان تعليم جيد وفعال، فمعلم اليوم ينتمي إلى العصر الحديث المتسم بالعقلنة والمهنية العالية والتخطيط الاستراتيجي والاستباق أو الاستشراف وانفصال التصورات عن الممارسة انفصالا يمكّن الفرد من أخذ مسافة نقدية تقويمية عما يمارسه بشكل عفوي أو بالتقليد، كما يمكّنه من الوعي بمشروعية ممارسته من حيث النجاعة والفعالية والأخلاقية. وما نلاحظه في بلادنا اليوم هو نقص فادح في تلقي العلوم التربوية من لدن المدرسين في كل المستويات٣. وذلك لخلل وظيفي في مؤسسة التكوين التربوي الأساسي والمستمر، وفي طريقة انتداب المعلمين والأساتذة. وقد تفاقم الأمر بعد الثورة، حيث يلقى بأفواج منهم تعد بالآلاف في معمعة هذه المهنة النبيلة المعِدّة للأجيال القادمة قيادات وبناة المستقبل، من دون أدنى تكوين بيداغوجي ومن دون أدنى إعداد يساعدهم على بناء هويتهم المهنية الجديدة، ويمكنهم من الحد الأدنى من الكفايات التعليمية. وهذا ما حدا بنا ويحدو بنا من جديد إلى إعادة التأكيد على ضرورة بعث كلية لعلوم التربية يكتسب فيها مدرسو المستقبل نظريا وتطبيقيا الكفايات الأساسية لمهنة التربية والتعليم، إلى جانب توفيرها لكل مستلزمات المنظومة التربوية من الموارد والكفاءات البشرية.

وإذا أردنا أن نقدم مثالا عملياً عن الفائدة التي يمكن أن يجنيها المعلم من علوم التربية، فإننا نذكر استفادته المرجَّحة من علمين متكاملين من علومها، وهما البيداغوجيا والديداكتيك، كلاهما يعنيان بتحليل تمشيات التعليم والتعلم: الأولى من زاوية العلاقة التربوية، أما الثانية فمن زاوية المعرفة. تمكّن البيداغوجيا المعلم من حسن إدارة الصراعات النفس-اجتماعية داخل القسم، والثاني تمكنه من حسن إدارة التفاعلات الاجتماعية-المعرفية. بالأولى يفتح المعلم وجدان المتعلم لتقبل التعلمات والرغبة فيها، وبالثانية يساعده على انفتاح عقله لفهمها واستيعابها، حيث إن الهاجس الأساسي للديداكتيك هو كيفية الملاءمة بين البنية المعرفية للعلم المدروس والبنية الذهنية للمتعلم الدارس. فنحن إذن بهذه الطريقة، إزاء عَقدين يمضيهما المعلم مع التلميذ: عَقد بيداغوجي (تواصلي: الاحترام والمودة المتبادلين)٤ وعَقد ديداكتيكي (تعليمي-تعلمي: حل مشكل مطروح من خلال بناء مفهوم علمي جديد). لا يمكن أن ينجح العَقد الديداكتيكي إلا بنجاح وتطبيق بنود العَقد البيداغوجي.

إلى جانب التكوين العلمي، لابد للمعلم من خبرة كافية بمجال التعليم، ولكن، ليس من المجدي الاكتفاء بمحض الخبرة الشخصية، بل إنه من المفيد جدا تبادل الخبرات والتجارب مع الزملاء، وعلى المشرفين على التكوين تقريب مثل هذه الخبرات والتجارب للمعلمين وتشبيكها وتنظيم ورشات لمناقشتها وتطويرها. وهذا ما يتطلب وضع استراتيجيات ملائمة للتكوين تستحضر كل ما سبقت الإشارة إليه من رهانات وترفع كل ما نوهنا به من تحديات.

٣- V. Bernard Charlot (1995). Les Sciences de l’éducation, un enjeu, un défi, Ed. ESF. Paris.

٤- V. Janine Filloux, (1996). Du contrat pédagogique- Le discours inconscient de l’école, Savoir et formation, L’Harmattan, Paris.



وفي الأخير، كل ما ذكرناه هنا عن خصائص ومستوجبات ومجالات اهتمام تربية المستقبل التي تدور حولها رهانات النظام التربوي المنشود، لا يستغرق كل ما يتطلبه هذا الرهان الحضاري الإنساني الكبير. وإن هي إلا أفكار ومداخل ومنطلقات للتفكير والتدبر والنقاش والتعميق والإثراء. ولكن بعد كل هذا ومعه لابد من توفر الإرادة على التغيير وعلى الإصلاح والتطوير: إرادة الفاعلين التربويين أولا، إرادة السياسيين أيضا.

المراجع والمصادر:

*القرآن الكريم

الجليدي، مصدق، في علوم التربية، مقاربات إبستمولوجية وسيكولوجية، تونس، ٢٠٠٢

الثورة المعلوماتية والتربية المعرفية للأطفال: التحديات والفرص المتاحة، ورقة علمية منشورة ضمن أعمال الملتقى الأول لمخبر الابستمولوجيا والتربية، المدرسة العليا للأساتذة، جامعة بوزريعة، الجزائر، ٩-١٠ ديسمبر، ٢٠١٢، حول «التربية والعولمة».

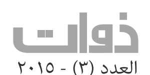
أنوار من أجل رؤى حداثية أصيلة، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ٢٠١٤

موران، إدغار، تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، منشورات اليونسكو، ١٩٩٩، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٢

Charlot, B. (١٩٩٥). Les Sciences de l'éducation, un enjeu, un défi, Ed. ESF. Paris.

Filloux, J. (١٩٩٦). Du contrat pédagogique- Le discours inconscient de l'école, Savoir et formation, Paris, L›Harmattan.

Martinand, J.-L. (١٩٨١). Pratiques sociales de référence et compétences techniques. À propos d'un projet d'initiation aux techniques de fabrication mécanique en classe de quatrième, in A. Giordan (coord.). Diffusion et appropriation du savoir scientifique: enseignement et vulgarisation. Actes des Troisièmes Journées Internationales sur l'Education Scientifique. (pp ١٤٩-١٥٤) Paris: Université Paris ٧.





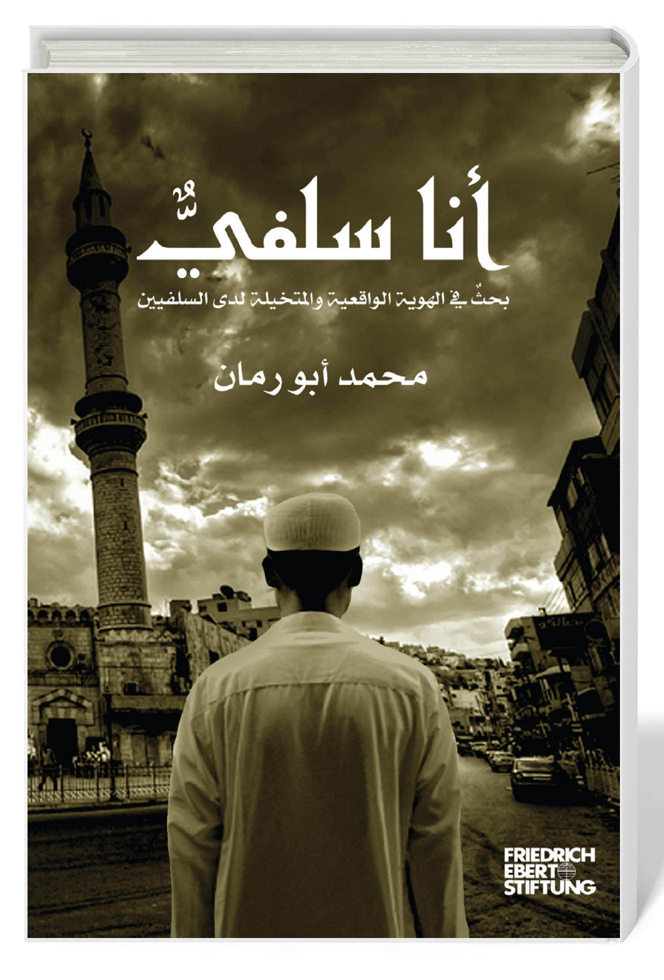
محمد أبو رمان يبحث في الهوية الواقعية والمتخيلة للسلفيين

بقلم: محمد بوشيخي

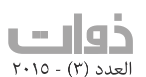
خلص الكاتب الأردني، محمد أبو رمان، في دراسته للهوية السلفية بين ما هو واقعي فيها وما هو متخيل، إلى أنها تشكل «حالة هلامية»، لعدم انضباطها «بتنظيمات هيراركية أو مؤسسية صارمة»، كما أنها تبدو «مفتتة ومشرذمة بين التاريخ والواقع والمستقبل»، غير أنها مع ذلك لا تخلو بحسبه «من معاني القيادة الأدبية، أو العلمية، أو حتى العملية».

وقد توصل الباحث إلى خلاصاته عبر دراسة ميدانية حملته إلى مجالسة عدد من السلفيين، من الرتب القاعدية، وليس العناصر القيادية، في هرم التيارات السلفية، ومحادثتهم حول اختياراتهم المذهبية ومنعرجات مسارهم على طريق الالتزام السلفي.

وهو اختيار منهجي مقصود من جانب الباحث لكونه يتيح فرصة الاطلاع «على التيار من الداخل»، لأن القيادات تتوفر عادة على قدرة المراوغة في «التعريف بتفاصيل لا تريدها أو تقوم بإخفائها، لإظهار قدرٍ أكبر من التماسك في سيرتها وصورتها أمام الإعلام والمجتمع والآخرين».



صدرت هذه الدراسة حديثاً، عن مؤسسة «فريديريش إيبرت»، في كتاب إلكتروني جديد للباحث الأردني بعنوان «أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين»؛ يقع في ٢٦٧ صفحة، ويتوزع على مقدمة وخاتمة وأربعة فصول، فضلاً عن فصل تمهيدي وآخر ختامي.





التوليفة السلفية: الدولة الإسلامية والواقع السياسي

يحاول أبو رمان فرز عناصر الاتفاق والاختلاف في التوليفة السلفية من خلال ملفين، الأول: «الدولة السلفية وملامحها العامة»، والثاني «تعريف الواقع السياسي واستراتيجيات التغيير».

فبخصوص «الدولة السلفية»، يلاحظ الباحث اتفاق السلفيين على اعتبار «تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية أمراً عقائدياً يدخل في صلب التوحيد، والإقرار بصفات الألوهية لله تعالى؛ أي حقه في التشريع»، غير أن هذا الاتفاق يقابله اختلاف «فيما يتعلق بحقوق الأقليات والمرأة والإنسان والحريات الفردية والفنون وغيرها».

كما سجل أيضا في هذا المستوى، اختلافهم حول «شرعية السلطة السياسية»، لكون الاتجاه الجامي يغلِّب مبدأ «طاعة ولي الأمر»، ولا يهتم بقضايا الحرية السياسية وحقوق الإنسان والحريات العامة، ويأخذ موقفاً سلبياً من المعارضة، ويرفض التحزب والانتخابات والمجالس النيابية، فيما يرى الاتجاه الإصلاحي «أنّ تطبيق الشريعة يقتضي السماح بالحريات العامة واحترام حقوق الإنسان وضمان حق المعارضة وحرية التعبير».

> يحاول أبو رمان في هذا الكتاب فرز عناصر الاتفاق والاختلاف في التوليفة السلفية

أما في ما يتعلق بـ«تعريف الواقع واستراتيجيات التغيير»، رصد الباحث اختلاف السلفيين في ترسيم استراتيجيات الإصلاح والتغيير نحو إقامة الدولة السلفية، وهو اختلاف يرتبط، كما يرى، بالاختلاف في قراءة تراث ابن تيمية، فالجاميون يتمسكون بنصوص لابن تيمية تحرم الخروج على الحاكم، فيما يتمسّك الجهاديون ومعهم تيار من الحركيين بفتاوى أخرى لابن تيمية يربط فيها التشريع بالألوهية من جهة، وبموقفه العملي بتكفير التتار لتحكيمهم «الياسق» من جهة أخرى.

السلفية التقليدية: المشيخة أمام النقد

وفي خطوة أخرى نحو استكشاف التركيبة النفسية للسلفي، يرى الباحث أن أغلب حالات التيار السلفي التقليدي الذي أطلقه ناصر الدين الألباني «منذ قدومه إلى الأردن في بداية الثمانينيات»، تشترك في اعتبار «الغواية العلمية» هي دافعهم الرئيس نحو هذا التيار. كما توقف عند أجواء الخلاف، الذي شب بين قياداته، عقب وفاة الألباني سنة ٢٠٠٠، الذي انتهى بإقصاء خليفته المنتظر، محمد إبراهيم شقره وطرد مراد شكري في فترة لاحقة، من طرف شيوخ آخرين أبرزهم علي الحلبي ومشهور حسن وسليم الهلالي، قبل أن يدب الخلاف بين هؤلاء أيضا، وينتهي بإخراج الهلالي من قيادة هذا التيار. وهيمنة كلّ من علي الحلبي ومشهور حسن -الذين أسسوا مركز الألباني للدراسات وأصدروا مجلة الأصالة وأطلقوا فضائية الأثر- رفقة آخرين على المرجعية الدينية والفكرية لهذا التيار، فبرزت أسماء جديدة، مثل: باسم الجوابرة، زياد العبادي، محمد موسى نصر.

ثم انتقل الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن نتائج معاينته الشخصية للواقع السلفي التقليدي عبر سبر أغوار شخصيات بعينها في حي الطفايلة بعمان «تتبنى بصورة كاملة مواقف وأفكار مشيخة التيار التقليدي»، ومقارنتها بجيل صاعد من الشيوخ في هذا التيار، مثل معاذ عوايشة المتشبع بالروح النقدية، حيث يرفض «تقديس الأشخاص والمشايخ على حساب المنهج والفكرة»، ويرى «أنّ المنهج السلفي يقوم على أهمية الدليل الشرعي ورفض التعصب المذهبي والحزبي».

غير أن الباحث استشكل المآل الذي ستصل إليه هذه الرؤية فيما «ستنتهي إلى صدام مع المشيخة التقليدية»، الذين يشكلون تحديا لها، أم «ستعكس صعود جيل قيادي جديد يمسك بزمام الأمور، ويقود مسار التيار في اتجاه تصحيحي مختلف عن الوضع القائم حالياً!»

السلفية الجهادية: العوامل الاجتماعية والنفسية

وفي موضوع السلفية الجهادية، التي تعزز حضورها في الأردن لوجود عدد من مواطنيه ضمن القيادات الفاعلة في هذا التيار، يسجل الباحث تشابه ملامح شخصية السلفي الجهادي مع الشخصيتين «التقليدية» و«الحركية» في كونها تصاغ على أساس «الهوية الدينية»، ما دام الدين يأخذ «مساحة واسعة من تشكيل منظورها الفكري»، وممارساتها اليومية الواقعية، غير أنها تفترق عن الشخصيتين السابقتين «على الصعيد الشخصي والاجتماعي والسياسي».



كما توقف عند دواعي الارتماء في أحضان هذا التيار رابطاً إياها بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، دون أن يستبعد «دور النصوص الدينية وقدرة الخطاب السلفي الجهادي على توظيفها وتبسيط الواقع بمعادلات عقائدية محسومة، تستند إلى النص الديني والاحتجاج على ما آل إليه الواقع العام في المجتمعات العربية» مستدركا القول بأن الأمر يتعلق هنا بفرضيات هي «بمثابة المفتاح الذهبي للتجنيد»، بينما يتمثّل «الباب» في أمرين، الأول هو «البيئة الاجتماعية الحاضنة»، أي وجود مناخات اجتماعية، أو بيئات ومدن وأحياء توفر شروط الحياة والنمو لمثل هذه الأفكار، والثاني هي «البيئة النفسية الحاضنة»؛ أي توفر الفرد على استعدادات ذاتية تتيح له «خوض المغامرة والقبول بهذا الفكر الراديكالي، وهي عوامل تعود مرّة أخرى للتجارب الشخصية»، وما يتولّد عنها من «حالة نفسية شعورية متقبّلة لذلك!».

الطريق الثالث: غموض الرؤية

كما تحدث الباحث عما سماه بـ«الطريق الثالث»، الذي تمثله تلك المجموعة التي «تتأرجح، في الأوساط السلفية، بين المناهج والكتل أو التجمعات المختلفة»، غير أنها حاولت خلال العقود الماضية اشتقاق طريق ثالث يأخذ مساراً متوسّطاً بين السلفية التقليدية، والاتجاه الجهادي المتأثر بما يطرحه عصام البرقاوي، المعروف باسم أبو محمد المقدسي؛ مشيراً إلى تماهي هذا الاتجاه في البداية مع التيار السلفي العام وتقاطعه النسبي في مرحلة لاحقة مع السلفية الجهادية، وما يزال هذا الاتجاه «يعمل على تكريس الرؤية السلفية الثالثة، سواء في الخطاب الإعلامي أو العمل الاجتماعي والدعوي والتربوي والخيري».

كما يرى أن المجموعة المركزية المؤسسة له تأثرت خلال الثمانينيات بأفكار كل من عمر محمود، الملقب بأبي قتادة، وحسن أبو هنية، حيث أخذت أفكار الرجلين في التمايز عن خطاب تلامذة الألباني بعد استقراره في عمان الشرقية بداية الثمانينيات. كما تأثرت خلال نفس الفترة، بالسوري محمود عبدالرؤوف قاسم، المعروف بالشيخ أبي الأمني، الذي كرس «جزءاً من مؤلفاته في نقد الشيوعية والحركات الإسلامية، التي يعتبرها، متأثرة بالتقاليد الشيوعية، مثل حزب التحرير الإسلامي، بالإضافة إلى نقده للصوفية».

وقد بدأت هذه المجموعة بتكوين وعي سلفي جديد «حول الموقف من العمل السياسي والمجتمعي والتنظيمي»، مما أدى إلى تأسيس «حركة أهل السنة والجماعة» في بداية التسعينيات، لكن التجربة لم تطل كثيراً لرفض الدولة لها من جهة ومحاربتها من طرف الاتجاه السلفي العام من جهة أخرى، ثم تأثر أبوقتادة بالسلفية الجهادية بعد هجرته إلى الخارج، ما دفع عدد من أبناء هذا التيار إلى التقارب مع الأيديولوجيا الجهادية!.

> يرى الباحث أن أغلب حالات التيار السلفي التقليدي تشترك في اعتبار «الغواية العلمية» هي دافعهم الرئيس نحو هذا التيار

يرى الباحث أن الثمرة المؤسسة الأولى لهذه المجموعة تمثلت بتأسيس «جمعية الكتاب والسنة»، عام ١٩٩٣، التي أصبحت الإطار التنظيمي للتيار الحركي، الذي عانى من عدم الوضوح الأيديولوجي، وفشله في التبلور ضمن كتلة منتظمة، وغياب المرجعيات العلمية والفكرية له على الصعيد المحلي الأردني.

أسئلة الهوية: الأزمة والتحول

ويستعين الباحث في دراسة الهوية السلفية بالمنظور السوسيولوجي، فضلاً عن الأيديولوجي، في فهم الأسباب التي «تدفع فرداً معيّنا ليكون سلفياً»، وذلك في «سياق حالة الأزمة أو الاختلال التي يمرّ بها المجتمع المحيط به، من خلال الانتقال والعبور من البنية التقليدية إلى البنية الحداثية»، وهو يرى أن «الشخصية السلفية العامة مرتبكة» في ترسيم أولوياتها الأساسية، فإذا كان التقليديون يمنحون الأهمية الكبرى للعلم الشرعي، ويراهنون على دوره في عملية التغيير، فإن الحركيين يضيفون إليه العمل الدعوي والتنظيمي والمؤسسي أمّا الجهاديون، فيهتمون أساساً بقضيتي الحاكمية والجهاد، كما «تمثّل تجربتا السجن والنفير السُلّمَ الرئيس في تحديد المواقع والأدوار في هذا التيار».

كما يلفت، في خاتمة الكتاب، إلى أهمية الواقع في «صناعة الهوية السلفية، وتحديد أبعادها وتجلياتها»، اعتباراً لكون «الأزمة» هي أحد أهم العوامل المفسرّة لها، مشيرا إلى اختلاف «طبيعة الاستجابة والتكيف مع اختلاف شروط الأزمة وحيثياتها وانعكاساتها على المجتمعات العربية والمسلمة».

صدر حديثا



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث
يتفكرون
yatafakkaroun
فصلية . فكرية . ثقافية
ملف العدد
العنف والمقدّس وأنظمة الحقيقة
حوارات: رضوان السيد، محمد شوقي الزين
من كتاب العدد: عبد السلام بنعبد العالي، عبد الله إبراهيم، محمد سبيلا، هاشم صالح، محمد المصباحي، كمال عبد اللطيف، الزواوي بغورة، محمد يوسف إدريس، منوبي غبّاش، محمد السرغيني، بناصر البعزّاتي، نايلة أبي نادر، عادل حدجامي
العدد الخامس
خريف
2015



أعادت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، نشر اثني عشر مؤلفا للمفكر والأكاديمي المصري الراحل المتخصص في الدراسات الإسلامية وفقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية د. نصر حامد أبو زيد، وذلك بعد حصول المؤسسة على الحقوق الكاملة والرسمية لإعادة طبع المجموعة الكاملة لمؤلفاته.

وتتوزع هذه الأعمال ما بين دراسات نقدية حول الخطاب الديني والتأويل في هذا الخطاب، وكذا مجموعة من الدراسات التي تهتم بمعالجة العقل والتفكير بصفة عامة.

نقد الخطاب الديني



بدأت إصدارات هذه المجموعة بكتاب «نقد الخطاب الديني» الذي جاء بمثابة رد شاف على الهجومات التي كان قد تعرض لها نصر حامد أبو زيد، والتي يستفتح بها مؤلفها، مثبتا صحة الأطروحات والنتائج التي قدّمها من خلال تحليل الخطاب الديني في مستوياته واتجاهاته المختلفة، الرسمي منها والمعارض، المعتدل والمتطرف، اليميني واليساري، والسلفي والتجديدي، مضيفا على ذلك بعضا من تعليقاته على الضجة التي رافقت أطروحاته النقدية أو ما عرف بـ «قضية أبو زيد»، حين يؤكد أن موقفه كان دفاعاً عن حرية الفكر، والتقاليد العلمية الجامعيّة، في مواجهة الذين اعتبروا أن تحليلاته تشكّل تهديداً للدين، وخروجاً على الملّة. في المقابل يرى أبو زيد أن هدف الذين هاجموه لم يكن سوى الدفاع عن الدين الذي لا يستطيع شخص، مهما بلغت قوة مقولاته، أن يهدده، بل هو دفاع عن المصالح والمواقع التي تنتج مكانة وزعامة وأموالاً، وهي أمور لم تكن في حسبان أبي زيد الذي كان يدافع عن منهجه النقدي، وإصراره على القيم المعرفية في التصدي للتزييف والخلط.

هكذا تكلَّم ابن عربي



وفي المؤلف الثاني الذي جاء بعنوان «هكذا تكلّمَ ابن عربي»، يرى المؤلف حامد أبو زيد أن استدعاء ابن عربي يمكن أن يمثّل مصدراً للإلهام في عالمنا الذي تتراكم مشكلات الحياة فيه؛ حيث إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية والأدبية، وهي الإطار الجامع للدين والإبداع. هذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق العام. أما استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي – واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى – مهمّ، وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الأخيرة. كما أن فكر ابن عربي يقدّم للقارئ غير المسلم صورة أخرى لروحانية الإسلام، وإسهاماته في التراث الإنساني، ويوضح مفهوم «الجهاد» الذي أصابه من التشوه الكثير. كما يشير المؤلف حامد أبو زيد في كتابه إلى الأهمية البالغة لفكر ابن عربي، الذي يعتبره وجها ممثلا لنضج الفكر الإسلامي في مجالات عديدة منها الفقه، اللاهوت، فلسفة، تفسير، حديث، علوم اللغة والبلاغة وغيرها، ويستعرض الكتاب مجموعة من المحاور عبر ستة فصول؛ تبدأ بـ «من الجاهلية إلى ختم الولاية»، و«جدلية الوضوح والغموض: التجربة الصوفية بين الكشف والستر»، و«قيود المكان وضغوط الزمان»، ثم إلى الفصل الرابع بعنوان «اللقاء بابن رشد»، ثم الخامس «نشأة الوجود ومراتب الموجودات»، ثم السادس والأخير «تأويل الشريعة جدلية الظاهر والباطن».

النص والسلطة والحقيقة



وأما كتاب «النص والسلطة والحقيقة»، فيعتبر كشفا حقيقيا لمفهوم النص في «مشروع أبو زيد التأويلي» الذي يعتبر «أمرا مركزيا تقتضيه التحولات اللغوية أو البنيوية التي طرأت ليس فقط على النص أو الخطاب القرآني ولكن أيضا على التأويلات المتعسفة في ادعاء احتكار اليقين وفرض التصورات المتزمتة للنص الديني، وعدم الاعتراف بالتطور الحضاري واستحقاقاته، ما جعل النص، بفعل التفسير السلفي الحرفي المحافظ، يغمر الحياة ويقدم إجابات كلية عما مضى، وما سيمضي في المستقبل غير المنظور المكتنف في طيات الغيوب»، والكتاب في طياته يقدم تحليلا عميقة من بينها «التاريخية المفهوم الملتبس» و«النص والتأويل في اللغة والثقافة»، و«النص ومشكلات السياق»، وغيرها من المدخلات الغنية.

فلسفة التأويل



يعد كتاب «فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)»، امتدادا متخصصا لكتاب «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، في مسألة تأويل القرآن، إلا أن هذه الدراسة في كتاب «فلسفة التأويل» تسلط الضوء على الفكرة نفسها لكن عند المتصوفة، كمحاولة لدراسة تلك العلاقة بين الفكر والنص الديني، واستكناه طبيعتها ومناقشة المعضلات التي تثيرها، وذلك استكمالا للجانبين الرئيسين في التراث؛ أي الجانب العقلي كما يمثله المعتزلة والجانب الذوقي عند المتصوفة، من خلال مجموعة من المداخل أهمها «التأويل والوجود»، و«التأويل والإنسان»، و«القرآن والتأويل».

الإمام الشافعي



إن «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» أحد الإصدارات المهمة بدورها في سلسلة إصدارات نصر حامد أبو زيد كونها تختص في تحليل معقول لفكر الإمام الشافعي، وكذا رد الاتهامات ومنها التكفير، والتي كيلت للمفكر أبو زيد، وهو يتناول فكر شخصية الإمام الشافعي بنقد علمي خالص، وهو ما تساءل عنه في مقدمة الكتاب التي تمتد على أكثر من ٨٠ صفحة بقوله: «هل الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة وسواهم من الأئمة والخلفاء إلا بشر مارسوا حقهم في الاجتهاد والتفكير، وتركوا لنا تراثا يستحق منا أن نفكر فيه ونجتهد، كما فكروا هم واجتهدوا؟ أم إن الخطاب الديني يرفع لواء الاجتهاد والتجديد بشرط أن يدور المجتهد والمجدد في إطار اجتهادات وتجديدات بعض كبارهم؟ والسؤال الثاني يتولد عنه سؤال ثالث، هل الموقف الدفاعي الذي يحتمي به بعض ممثلي الخطاب الديني ضد تحليل أفكار الشافعي ونقدها هو في الحقيقة دفاع عن الشافعي الذي أنجز مشروعه الفكري في القرن الثاني الهجري وتوفي في القرن الثالث الهجري، أم هو في الحقيقة، دفاع عن التقليد الذي يحتمي باسم الإمام الشافعي بكل ما يمثله في الضمير الإسلامي من قيمة علمية وفكرية؟»، وفي تحليله هذا يذهب أبو زيد في كتابه للتساؤل حول ثلاثة أمور أساسية أولها «الكتاب»، أي النص القرآني، وكذلك السنة النبوية، وثالثا حول «الإجماع»، وختاما بمسألة «القياس والاجتهاد».

مفهوم النص



أما كتاب «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»، والذي يعتبره المؤلف الراحل في مقدمته له، «خطوة ثالثة على طريق دراسة تراثنا الفكري من منظور علاقة المفسر بالنص وجدله معه»، مستكملة الخطوتين السابقتين «دراسة تأويل النص القرآني، سواء كان هذا التأويل يتم على أسس عقلية كما هو الأمر عند المعتزلة، أم كان يتم على أسس ذوقية حدسية كما هو الامر عند المتصوفة، ويستعرض المؤلف الكتاب من خلال ثلاثة أبواب رئيسة أولها «النص في الثقافة (التشكل والتشكيل) في أربعة فصول تهم «مفهوم الوحي» و«المتلقي الأول للنص» و«المكي والمدني» ثم «الناسخ والمنسوخ»، والباب الثاني بعنوان «آليات النص» متضمنا فصول «الإعجاز» و«المناسبة بين الآيات والسور» و«الغموض والوضوح» و«العام والخاص» و«التفسير والتأويل»، وختاما بالباب الثالث «تحويل مفهوم النص ووظيفته».

دوائر الخوف



وفي كتاب «دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة»، الذي ينطلق فيه من «منطلق الإسلام الذي أجاز الاجتهاد الخطأ، بل أعطى أجراً للمجتهد المخطئ «من اجتهد فأخطأ فله أجر» ومن منطلق السعي للتفكير الحر، التفكير بلا خوف، ولا مناطق آمنة يرسمها البعض حفاظاً على مصالحه، آمل أن يقرأ القارئ الذي خضع لضغط التجهيل»، ويرسم هذا الكتاب، حدودا تعيد تخلي القارئ «عن استراتيجية البحث عن العفريت فيه»، وهي الاستراتيجية التي بدأت تسيطر على بعض القُراء بتأثير الحكم القضائي الذي صدر ضد كتاباتي»، ويضيف أبو زيد في تعريفه للكتاب قائلا: «لا سقف ولا حدود ولا شروط تعوق حقَّ، بل واجب، الاجتهاد، سوى التمكّن المعرفي؛ أي العلم بشروط وأدوات المعرفة والتمرّس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدّم المعرفي في عصر الباحث»، من خلال قسمين أساسيين في الكتاب، هما «المرأة في خطاب الأزمة»، و«السلطة والحق».

التجديد والتحريم والتأويل



قدم أبو زيد كتابه الآخر «التجديد والتحريم والتأويل»، على أن «التجديد حاجة دائمة، سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية. بدونه تتجمّد الحياة، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت. ولكل تجديد سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي والفكري؛ فالتجديد لا ينبع من رغبة شخصيّة أو هوى ذاتي عند هذا المفكّر أو ذاك، إنه ليس تحليقاً في عالم المعرفة أو العرفان منبتٌّ عن أرض الحياة وطينها، وعن عرق النّاس وكفاحهم في دروب صنع حياة أفضل. يصبح التجديد أكثر إلحاحاً حين تتأزّم الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وتنعكس على الفكر والنشاط العلمي، كما على كافة أوجه الحياة. وفي هذا الكتاب، يتناول الدكتور نصر حامد أبو زيد عناوين أربعة رئيسة، هم «تجديد الخطاب الديني لماذا» و«الفن وخطاب التحريم»، و«إشكالية تأويل القرآن قديما وحديثا»، ثم أخيرا «مقاربة جديدة للقرآن: من النص إلى الخطاب نحو تأويلية إنسانية».

الخطاب والتأويل



وفي ذات سياق التأويل، يطرح كتاب الراحل أبو زيد الموسوم بـ «الخطاب والتأويل»، بشكل أوسع الإشكالية «في ظل احتدام الصراع، الذي تحاول معظم الخطابات أن تستخدم ضد بعضها أشد أسلحة «الاستبعاد» و«الإقصاء»، ويسعى كل خطاب لأن يتحول إلى سلطة. وكلما اقترب الخطاب من سدة السلطة السياسية ازدادت شهية القمع والتدمير عند ممثليه، رغم الفارق بين خطاب يمارس سلطة مستمدة من مصدر خارجي، وآخر يستمدّها من آليات الإقناع والحفز المعرفي».

ويضيف المؤلف «للسلطة تجليات وأشكال شتى، فإضافة إلى السلطة السياسية، هناك سلطة «العقل الجمعي»، وسلطة الواعظ في المسجد والكنيسة، وهما سلطتان تساند إحداهما الأخرى وتشملها بالحماية، فإذا استطاع نمط من أنماط الخطاب أن يستخدم هاتين السلطتين ويوظفهما لترويج أفكاره، فإنه يكون مؤهلاً لا لتهميش نقيضه فقط، بل يكون قادراً على تحدي السلطة السياسية التي غالباً ما تسعى للتحالف معه»، كل هذه الإشكاليات يطرحها الكتاب من خلال قسم «المثقف العربي والسلطة» وقسم «التراث والتأويل».

الاتجاه العقلي في التفسير



وفي مجال التفسير، ترك الراحل أبو زيد مؤلفا قيما أعيد نشره تحت عنوان «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، والذي يقدمه الكاتب بقوله: «إذا كان المعتزلة قد مَثّلوا الفكر التنويري في الإسلام، فذلك لأنهم حاولوا تلبية الحاجات الجديدة التي نشأت عن الابتعاد زمنياً عن لحظة صدور الوحي، والإجابة عن التساؤلات الناجمة عن علاقة الوحي بالواقع المستجد، وبالتالي أسّسوا لدراسة العلاقة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني من خلال الفكر الإسلامي في ظروف تاريخية تتغيّر، فأقاموا النقل على أساس العقل، وأنجزوا بذلك عقلنة الوحي، تلك المهمة التي كان على أوروبا أن تنتظر حتى القرن الثامن عشر لتحقيقها، ولذلك فإن الكتاب يأتي ليدرس هذه العلاقة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني في إطار الفكر الإسلامي، ولاسيما الفكر الاعتزالي، من

خـلال مفاهيـم لغويـة فكريـة كالتمثيـل والتشـبيه والمجـاز والتأويـل، عـبر ثلاثـة فصـول رئيسـة هـي «المعرفـة والدلالـة اللغويـة» و«مفهـوم المجـاز نشـأته وتطـوره» و«المجـاز والتأويـل».

إشكاليات القراءة وآليات التأويل



وتستكمل سلسـلة التأويـل الـتي يبحـر فيهـا القـارئ مـع الراحـل المفكـر نـصر حامـد أبـو زيـد، مـع كتـاب «إشـكاليات القـراءة وآليـات التأويـل»، كونـه يشـمل «دراسـات يجمعهـا هـم فكـري واحـد، هـو هـم «إشـكاليات القـراءة» بشـكل عـام، وقـراءة الـتراث بشـكل خـاص. ولأن الـتراث متعـدد متنـوع، مـن حيـث المجـالات والاتجاهـات، فقـد تعـددت المجـالات الـتي تناولهـا هـذه الدراسـات بـين «اللغـة» و«النقـد» و«البلاغـة» و«العلـوم الدينيـة». ولمـا كان التعـدد والتنـوع لا ينفـي الوحـدة في إطارهـا النظـري العـام، فقـد كانـت هـذه الدراسـات بمثابـة «تجـارب» جزئيـة متنوعـة تهـدف إلى اكتشـاف الروابـط الخفيـة بـين مجـالات الفكـر الـتراثي وصـولاً إلى وحدتـه. ولعـل مـن أهـم النتائـج الـتي يمكـن تلمسـها مـن هـذه الدراسـات أن «الـتراث» منظومـة فكريـة واحـدة، تتجـلى في أنمـاط وأنسـاق جزئيـة متغايـرة في كل مجـال معـرفي خـاص». ويحـاول المؤلـف بسـط هـذه الأمـور في كتابـه مـن خـلال ثلاثـة محـاور مهمـة، هـي «المشـكلات النظريـة» و«القـراءات التجريبيـة» و«قـراءات عـلى قـراءات».

التفكير في زمن التكفير



وليس أفضـل مـن ختـم مؤلفـات الراحـل أبـو زيـد بتحفتـه الفكريـة المعنونـة بــ «التفكـير في زمـن التكفـير: ضـد الجهـل والزيـف والخرافـة»، الـذي يقـول عنـه «مـن المخجـل أن يوصـف بالكفـر مـن يحـاول ممارسـة الفكـر، وأن يكـون «التكفـير» هـو عقـاب «التفكـير». هـو مخجـل في أي مجتمـع وفي أيـة لحظـة تاريخيـة، وهـو كارثـة في «جامعـة القاهـرة» في العقـد الأخـير مـن القـرن العشريـن»، حيـث يقـدم فيـه «تحليـلاً مُفصّـلاً لـكل الاتهامـات الـتي قِيلـت هجومـاً عـلى منهـج الباحـث وعلى شـخصه. وفي هـذا التحليـل، الـتزم الباحـث بالـرد المنهجـي الـذي يجمـع – قـدر الإمـكان – بـين بسـاطة اللغـة ودقـة التحليـل ونقـول «قـدر الإمـكان»، لأن البسـاطة تهـدد التحليل أحيانـاً بالسـطحية وقـد تشـدّه إلى «الخطابيـة»، خاصـة وأن لغـة الهجـوم والاتهـام كانـت كلهـا لغـة خطابيـة سـطحية، بـل ومبتذلـة في أكـثر الأحيـان، ويضـم لذلـك الكتـاب أربعـة فصـول أساسـية تـأتي بعـد مقدمـة في عشريـن صفحـة، أول الفصـول بعنـوان «نقـد النقـض: التفكـير يناهـض التكفـير»، و«مشـكلات البحـث في الـتراث: الإمـام الشـافعي بـين القداسـة والبشريـة»، و«مفهـوم التاريخيـة المفـترى عليـه»، و«ردود سريعـة»، قبـل أن يختتـم بــ «ملحـق وثائقـي».

يمكـن للقـارئ أن يتعـرف عـلى تفاصيـل أوفى عـن كل هـذه الإصـدارات وغيرهـا مـن إصـدارات المؤسسـة، بالإضافة إلى التعـرف عـلى مراكـز البيـع والمكتبـات الـتي تبيـع جميـع إصـدارات المؤسسـة عـبر ربـوع الوطـن العـربي عـبر الولـوج لموقـع مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث» الخـاص بالكتـب عـلى الرابـط الرسـمي التـالي:

www.book.mominoun.com

المرأة المسلمة العربية تفضل حجاب الأميرة

كشفت دراسة حديثة أجراها مركز بيو الأمريكي للدراسات «PEW RESEARCH CENTER» حول اللباس المناسب الذي تراه الفتيات مناسبا للمرأة في المجتمعات العربية الإسلامية، وشملت سبعة دول هي: تونس، مصر، تركيا، العراق، لبنان، باكستان، والسعودية، أن أغلبية المستجوبات ذكرن أنه يجب على المرأة أن تغطي رأسها وترتدي الحجاب بأي صورة كانت.

وأضافت الدراسة التي قام بها هذا المركز البحثي الأمريكي بجامعة «ميتشجان» الأمريكية الذي يعمل في مجال أبحاث الشعوب والنشر، ونشرتها صحيفة «الديلي ميل» البريطانية، أن المركز عرض على المشاركات أشكالاً مختلفة من الحجاب والسفور (البرقع الذي يغطي الوجه بالكامل، النقاب الذي يظهر العينين، الخمار، حجاب الأميرة الذي يغطي الأذن والشعر بالكامل، والحجاب الذي يمكن أن يظهر جزءا من الشعر، وأخيرًا الفتاة غير المحجبة)، أن حجاب الأميرة الذي يغطي الشعر والأذنين، بحسب توصيف المركز، حظي بالتفضيل لدى معظم البلاد المسلمة، بنسبة بلغت بشكل عام **٤٤٪**، حيث حصلت تونس على **٥٧٪** من نسب التفضيل له، و**٥٢٪** في مصر، و**٤٦٪** في تركيا، و**٤٤٪** في العراق.

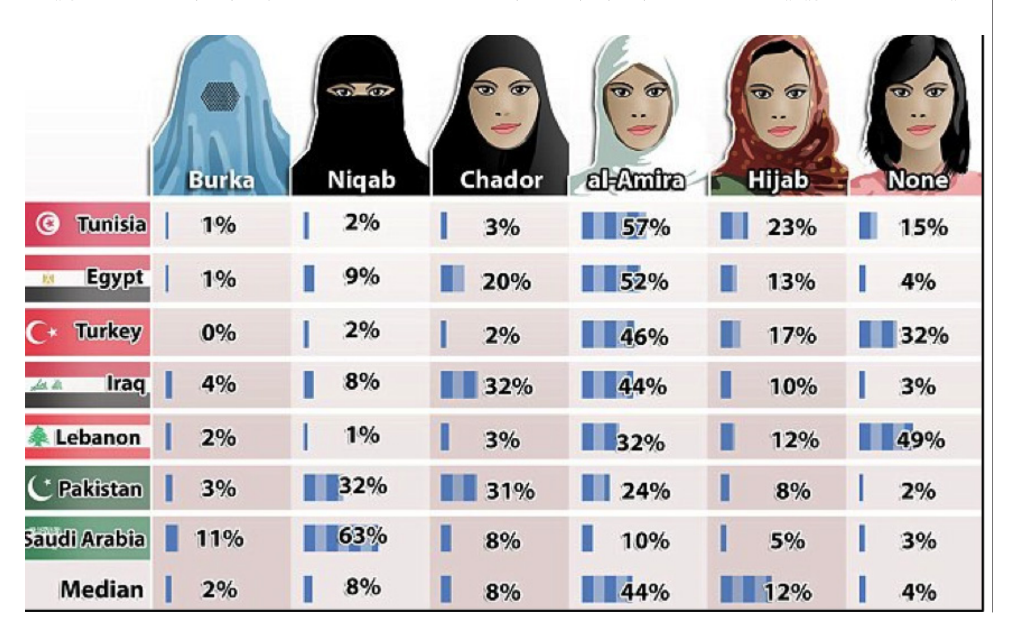
أما الحجاب، فحلَّ ثانيًا في البلدان نفسها بنسبة إجمالية بلغت **١٢٪**، **٢٣٪** في تونس، و**١٧٪** في تركيا، و**١٣٪** في مصر، و**١٢٪** في لبنان، و**١٠٪** في العراق، و**٨٪** في باكستان، و**٥٪** في السعودية.

وتبلغ نسبة المعتقدين بأن «النقاب» هو لباس المرأة الأنسب بشكل إجمالي **٨٪**، حيث تبلغ في السعودية **٦٣٪**، وفي باكستان **٣٢٪**، أمام كل من مصر بـ **٩٪**، والعراق بنسبة **٨٪**، ثم تركيا وتونس بـنسبة **٢٪**، وخلفهما لبنان بـ **١٪**.

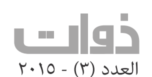
أما غطاء الرأس الذي يُبقي الوجه مكشوفاً والمسمى «الشادور» فالنسبة الإجمالية للذين يرون أنه هو الأنسب تبلغ **٨٪**، **٣٢٪** في العراق، و**٣١٪** في باكستان، و **٨٪** في السعودية، و**٣٪** في لبنان وتونس،، و**٢٪** في تركيا.

وقد حصلت الفتاة غير المحجبة على نسبة قليلة من التصويت، بلغت بشكل إجمالي **٤٪**، إذ وصلت في لبنان، حيث تتواجد نسبة كبيرة من المسيحيين، **٥٠٪**، وفي مصر **٤٪**، وهي نسبة تقاربت مع نسبة السعودية التي كانت **٣٪**، وباكستان الأكثر بنسبة **٢٪** فقط.

أما «البرقع» فهو أقل الألبسة شعبية لدى المجتمعات المستجوبة، حيث عبر المستجوبون بنسبة **١٪** في كل من تونس ومصر، و**٢٪** في لبنان، و**٣٪** في باكستان، و**٤٪** في العراق، فيما تصل أكبر نسبة في السعودية إلى **١١٪**، و**صفر٪** في تركيا.



	Burka	Niqab	Chador	al-Amira	Hijab	None
Tunisia	1%	2%	3%	57%	23%	15%
Egypt	1%	9%	20%	52%	13%	4%
Turkey	0%	2%	2%	46%	17%	32%
Iraq	4%	8%	32%	44%	10%	3%
Lebanon	2%	1%	3%	32%	12%	49%
Pakistan	3%	32%	31%	24%	8%	2%
Saudi Arabia	11%	63%	8%	10%	5%	3%
Median	2%	8%	8%	44%	12%	4%





في العدد القادم

«الحوثيون:
مذهب في مواجهة
الدولة»